

**Cahiers
du GRM**

Cahiers du GRM

publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes –
Association

2 | 2011

La Séquence rouge italienne

Le bon usage des ruines

Franco Fortini et la question des intellectuels dans la Séquence rouge
italienne

Andrea Cavazzini



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/230>

DOI : 10.4000/grm.230

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Andrea Cavazzini, « Le bon usage des ruines », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2 | 2011, mis en ligne le 05 août 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/230> ; DOI : 10.4000/grm.230

Le bon usage des ruines.

Franco Fortini et la question des intellectuels dans la Séquence rouge italienne.

ANDREA CAVAZZINI

*Qui sarò stato io vivo; e ai generali
destini che mi struggono, l'errore
che fu mio, e il mio vero, resterà¹*

*Ici j'aurai été moi vivant ; et aux généraux
destins qui me déchirent, l'erreur
qui fut mienne, et mon vrai, restera*

Franco Fortini, 1956

Préambule

Cet essai porte sur la « question intellectuelle » telle qu'elle fut traitée au sein de la *Nuova Sinistra* italienne². Notre but consiste à explorer des

¹ Dernières lignes du poème « Aldilà della speranza. Risposta a Pasolini », dans F. Fortini, *Una volta per sempre. Poesie 1938-1973*, Turin, Einaudi, 1978, p. 165.

² Cette contribution est complémentaire d'autres travaux élaborés et publiés dans le cadre des activités du GRM ; notamment : A. Cavazzini, *Le Printemps des intelligences, La Nouvelle Gauche en Italie*. <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article18> ; Séminaire du GRM, séance du 1 mai 2010, <http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM3.ROUGE-ITALIENNE.Cavazzini.pdf> ; Séminaire du GRM, séance du 13 novembre 2010, http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM4.LENINE.Krahl_Cavazzini.pdf; Séminaire du GRM, séance du 23 janvier 2010, <http://f.hypotheses.org/wp->

aspects différents d'une problématique que nous ne saurions vouloir épuiser du point de vue historique et thématique. D'où le caractère discontinu et « partisan » de notre étude. Nous aborderons l'ensemble d'un débat extrêmement riche et complexe – qui a partie liée non seulement avec l'histoire italienne mais avec le problème plus général, que la culture européenne et les mouvements socialistes et communistes ont connu et traité, des rapports entre intelligentsia, culture et politique – uniquement par le biais de certains moments, ou sites, qui nous semblent exhiber de la manière la plus claire et la plus saisissante les enjeux de toute cette problématique. De ce point de vue, nous n'essayerons pas d'écrire une Histoire du débat sur les intellectuels au sein de la *Nuova Sinistra*³, mais de formuler des problèmes à partir de l'analyse d'une série de positions.

Les positions que nous étudierons seront abordées par le biais d'un fil conducteur, qui est donné par les interventions successives de Franco Fortini (1917-1994)⁴ à partir de 1945 et jusqu'à l'épuisement de la Séquence rouge italienne. Très peu connu aujourd'hui du public francophone, Franco Fortini représenta une référence incontournable dans le devenir des positionnements idéologiques et culturels qui nous occupent. Il incarne également un horizon culturel et « philosophique » qui joua un rôle décisif dans la *Nuova Sinistra* et qui est très différent tant du réalisme politique d'un Tronti que de l'éclectisme spéculatif d'un Negri⁵.

La culture d'origine de Fortini est celle de la bourgeoisie humaniste européenne, dans ses différentes figures : jacobine, classiciste, romantique, quarante-huitarde et communarde – jusqu'aux grandes révoltes esthétiques contre l'âge de l'hégémonie capitaliste et aux bouleversements tragiques du XX^{ème} siècle. Les noms de Goethe, Heine, Baudelaire, Leopardi, Hugo,

content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM3.ALLEMAGNE.Spätkapitalismus.Cavazzini.pdf ;
Séminaire du GRM, séance du 20 mars 2010, http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM3.68-EN-FRANCE.Lacan_Cavazzini.pdf

³ Notre but ne sera pas non plus d'esquisser une histoire des intellectuels italiens, à laquelle ont consacré leurs efforts entre autres Eugenio Garin et Alberto Asor Rosa (sans oublier les remarques d'Antonio Gramsci à ce sujet, qui ont déterminé les lignes de plusieurs recherches et débats depuis 1945).

⁴ Sur Franco Fortini, voir déjà *Séminaire du GRM*, séance du 1 mai 2010, *op. cit.* Notre étude ne veut pas représenter une biographie intellectuelle ou un bilan monographique de l'œuvre de Fortini : nous nous appuierons sur ses interventions pour faire ressortir des problématiques déterminées, qui trouvent, selon nous, dans les positions du poète italien la formulation la plus décisive dans le cadre de la séquence qui nous occupe.

Michelet, Dostoïevski et Tolstoï, et jusqu'à Machado, Sartre et Malraux, devraient suffire à caractériser cet univers culturel.

Il s'agit d'une tendance interne, et d'une strate spécifique, de la civilisation bourgeoise européenne, qui ne renonça guère, au cours du XIX^{ème} siècle et jusqu'au cœur du XX^{ème}, à l'idée de Vertu (bien différente de celle de Progrès) et à la confiance dans le pouvoir que la parole et l'image recèlent d'opérer une intervention positive et libératrice dans la vie commune des hommes. C'est par ce biais, oscillant entre sentiment tragique de l'existence et engagement, entre esthétique et vertu, entre rationalisme et critique des Lumières, que des hommes comme Franco Fortini purent rencontrer le mouvement ouvrier, et reconnaître en celui-ci moins l'accomplissement des « tendances progressives » du capitalisme que la négation déterminée – qui est aussi une forme de réalisation – de ce que la culture bourgeoise ne pouvait qu'évoquer, et trahir, comme préfiguration, nostalgie et protestation impuissante.

Cette contradiction interne à la conscience bourgeoise est morte avec la civilisation qui la portait, si bien que l'esprit qui anima les interventions de Fortini pourrait bien s'avérer irrémédiablement opaque aujourd'hui. Il le savait ; il était conscient d'appartenir à un monde en train de disparaître, et il l'a dit à plusieurs reprises après la dissolution de la Séquence rouge dans la catastrophe des années 1980 ; cependant, il a réaffirmé le lien subjectivement indissoluble entre ce monde culturel désormais révolu et les raisons persistantes du communisme. L'identification à des vérités et des valeurs que la marche de l'histoire n'a pas ratifiées est un moment essentiel de la *mens* fortinienne. Le poète-essayiste a réitéré souvent le geste d'assumer une position que les discontinuités historiques ont rendu inappropriable, difficile,

⁵ Qui, aujourd'hui, et peut-être avec Giorgio Agamben, sont les deux seuls penseurs d'envergure reconnaissables comme appartenant à la séquence théorico-politique qui nous occupe ici. Il faut pourtant rappeler sans cesse, afin de ne pas défigurer ladite séquence, que les positions de ces deux auteurs, d'ailleurs assez complexes et réciproquement inconciliables, ne furent pas les seules à marquer les débats de l'époque ; peut-être elles ne furent pas les plus importantes pour les protagonistes directs de la séquence, au moins sur certaines questions, et ce n'est que dans et par l'après-coup qu'elles nous sont parfois présentées aujourd'hui comme les sommets théoriques généraux de la séquence. Sur la question des intellectuels, par exemple, il est difficile de trouver chez l'opéraïsme et ses bifurcations (« autonomie du politique » *versus* extra-parlementarisme et Autonomie) des formulations dont la lucidité serait réellement à l'abri des « lignes de fuite » organisationnelles et souvent « politicistes », voire parfois nihilistes-technocratiques qui caractériseront ce courant. Sur ce point spécifique, ce qui a survécu pour la postérité n'était pas forcément ce qu'il y avait de plus fécond ou de plus urgent à méditer.

voire impossible à transmettre et à perpétuer. Les ruptures qui creusent des distances irrémédiables entre les générations représentaient, pour le lecteur de Walter Benjamin qu'il était, un moment nécessaire d'une dialectique historique qu'il fallait penser *contre* les notions de progrès linéaire et de continuité automatique des « acquis » ; mais Fortini était conscient aussi de l'appauvrissement qu'entraîne l'oubli qui menace les significations impossibles à réactualiser. Le rapport fortinien à l'histoire a consisté souvent à affirmer le contenu de vérité impérissable de positions dont la péremption était pourtant acceptée comme inévitable : l'inactualité devient promesse d'un avenir différent de la simple perpétuation de l'état présent de la situation, et l'échec historique est transfiguré en mouvement prophétique qui demande avec insistance une reconnaissance finale de tous les hommes, passés, présents et futurs. Peut-être, c'est à cette position que nous nous trouvons tous assignés, souvent sans le savoir ou l'avoir voulu – nous qui avons choisi de réouvrir la question du communisme et de son devenir au cours du XX^{ème} siècle...

Notre tentative de ré-appropriation de ces débats italiens et de leurs enjeux est donc peut-être velléitaire. Nous croyons cependant qu'elle pourrait nous aider à prendre conscience de la distance qui nous sépare de ceux qui essayèrent, il y a quelques décennies, de poser la question du statut social et politique des pratiques intellectuelles du point de vue d'une hypothèse d'émancipation. La prise de conscience d'une distance pourrait mesurer notre incapacité à comprendre les séquences du siècle passé ; et la mesure de cette incapacité pourrait nous permettre de nous situer avec davantage de lucidité dans le présent que nous habitons – appauvris par ce que nous ne comprenons plus et par l'inconscience de ne plus comprendre.

L'Italie et la « question intellectuelle »

Les débats qui animèrent, plus ou moins directement, la Nuova Sinistra à propos du statut des intellectuels (ou de la fonction intellectuelle considérée indépendamment de ses porteurs sociologiques) s'inscrivent dans un champ d'interrogations plus générales sur les différents positionnements des pratiques intellectuelles vis-à-vis de la vie politique et sociale depuis la fin du Moyen-Âge. Il convient donc dans un premier temps de caractériser le champ social, politique et idéologique dans lequel ces débats ont eu lieu en Italie pendant les années qui suivent la Seconde Guerre Mondiale jusqu'à la fin des années

soixante-dix – cette (longue) séquence formant une unité autonome et cohérente par rapport à celles qui l’ont immédiatement précédée et suivie (respectivement : le fascisme et l’interminable contre-révolution des années 1980 et 1990).

On trouve alors en Italie une société intellectuelle, voire une « république de la culture », extrêmement articulée et ramifiée, incarnée par de nombreux groupes, cercles, revues, maisons d’éditions⁶, etc., et très étroitement liée – quoique souvent sous une forme élitiste – à tous les aspects de la vie « civile » et politique italienne : de la politique « professionnelle » jusqu’aux activités industrielles elles-mêmes, sans jamais s’identifier entièrement aux institutions « officielles » étatiques ou para-étatiques. Les acteurs de cette société se reconnaissaient mutuellement – même au milieu d’affrontements et clivages idéologiques parfois très violents – comme appartenant à un espace commun (et jouissant de privilèges communs...), et même un espace éminemment public, où toute prise de position – de l’article polémique jusqu’à la publication d’un volume d’essais ou de poèmes – avait une valeur immédiatement politique. Autrement dit, chaque acte des membres de cette « république culturelle » se trouvait immédiatement confronté à des décisions politiques, à des problèmes concernant l’orientation pratique de l’existence collective, et par conséquent était pris dans le même champ où agissaient les représentants « officiels » de la politique – qui, quant à eux, n’auront de cesse de vouloir remettre les intellectuels « à leur place », conscients que cette valeur politique de la vie culturelle impliquait, par-delà les dérives du dilettantisme et de l’élitisme, une contestation permanente du monopole des « professionnels » sur l’agir politique, voire une redéfinition virtuelle de l’agir politique lui-même en dehors des pratiques et des rituels de la « politique politicienne ».

De cette société, aujourd’hui il ne reste plus aucune trace. Loin de coïncider avec l’archipel politico-idéologique de la *Nuova Sinistra*, et moins

⁶ Un rôle particulier fut joué après la Deuxième Guerre Mondiale par la maison d’édition Einaudi, véritable site d’une activité intellectuelle soustraite tant au spécialisme universitaire qu’à la subordination directe à des impératifs politiques (bien que les liens avec les partis de la gauche historique détermineront souvent les choix de la Maison, par exemple lors de l’exclusion de Raniero Panzieri au début des années 1960, ce qui représentait un acte de soumission à la ligne du PCI), mais aussi modèle d’un rapport relativement libre et indépendant au dispositif de l’industrie culturelle. Einaudi représentera pour nombre d’intellectuels (qui nourrirent peut-être trop d’illusions à son égard) la possibilité d’expérimenter des formes inédites de travail et d’intervention dans la « cité des hommes ».

encore avec les grands partis de masse (le PCI en particulier) toujours partagés entre hostilité et désir d'instrumentalisation à son égard, ce monde culturel, dont l'autonomie était bien entendu un héritage de l'époque bourgeoise et de la place qu'y occupait la figure de l'intellectuel, n'a pas survécu pour autant à l'effondrement des tentatives de bâtir une pratique politique marxiste et révolutionnaire dans l'Italie de l'après-guerre. La vague contre-révolutionnaire a en effet accéléré un processus de dissolution qui, en réalité, s'amorçait déjà avec l'entrée de l'Italie dans le monde du « capitalisme avancé » (ou du « néocapitalisme », selon la terminologie de l'époque), et de ses effets destructeurs sur les formes « classiques » de la civilisation bourgeoise.

L'hypothèse directrice de cet article est la suivante : la *Nuova Sinistra* italienne fut, parfois malgré elle, le dernier lieu où il s'avéra possible de poser la question du statut et du devenir de cette « société intellectuelle » (qui n'était que le dernier avatar d'un monde intellectuel extrêmement inquiet, et fort peu « institutionnalisé », existant depuis le début du XX^{ème} siècle), et cela précisément à l'époque de sa dissolution⁷. Tout le problème – ainsi que les

⁷ Alberto Asor Rosa, historien communiste de la littérature, et militant opéraïste proche des positions de Mario Tronti dans les années 1960, a rappelé à plusieurs reprises que le destin des intellectuels italiens est marqué par un lien très étroit à la politique, à la prise de position, à la lutte idéologique, en raison des interminables périodes de domination étrangère et de fragmentation politique, ainsi que de la persistante influence de l'Église de Rome. Mais, d'autre part, ce destin est un destin mélancolique et souvent avilissant, qui unit à une effervescence militante parfois irrationnelle la longue durée d'un *habitus* servile, d'un scepticisme désenchanté intimement complice des pouvoirs en place (que les clercs méprisent d'habitude, tout en s'y adaptant), et d'une pratique généralisée du mensonge et de la dissimulation. Selon Asor Rosa, l'intellectuel engagé naît ou renaît en Italie entre le XVIII^{ème} siècle – avec l'essor des premières aspirations à l'indépendance et à l'unité nationales – et l'époque du *Risorgimento*. Jusqu'aux premières décennies de l'État italien, un modèle d'intellectuel engagé s'affirme qui s'inscrit très directement dans un processus politique collectif : d'abord comme agitateur et conspirateur, ensuite comme acteur de la construction institutionnelle et culturelle du nouvel État. Francesco de Sanctis (1817-1883), philosophe et historien de la littérature, ministre de l'Éducation, protagoniste de l'introduction de l'hégélianisme en Italie, représente le paradigme de cet intellectuel dont la tâche fut « la construction d'un tissu idéologique, politique et culturel pour la Nation » (A. Asor Rosa, *Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali*, a cura di Simonetta Fiori, Bari, Laterza, 2009, p. 36). Pour de Sanctis, les nouveaux intellectuels devaient rompre avec le modèle d'intellectuel propre à la longue époque du despotisme et de la domination étrangère, dont le paradigme était donné par Guichardin : le courtisan fin, intelligent et cultivé, qui ne sert que son propre *particolare*, son intérêt privé, et dont l'individualisme désabusé débouche sur un rapport cynique et servile au pouvoir. Mais la tâche de construction de l'identité civile et culturelle du jeune État italien rencontrera bientôt ses limites : les limites d'une société profondément inégalitaire, d'une politique corrompue, incapable d'impulser des

esprits les plus lucides de la *Nuova Sinistra* sauront le formuler – est alors de savoir si cette dissolution était destinée à déboucher sur le triomphe sans partage des impératifs du capitalisme avancé, ou si la possibilité existait, au contraire, de lui imposer une tendance dirigée vers une transformation révolutionnaire de la fonction intellectuelle. Tels seront les enjeux de la longue et inlassable réflexion sur le statut et le rôle des intellectuels menée par le poète, critique et essayiste Franco Fortini, l'une des figures centrales de la *Nuova Sinistra*. C'est par le biais de ses positions et de ses analyses que nous reconstruirons cette époque d'affrontements et d'expérimentations dont la visée ultime était de réinventer le rapport entre, d'un côté, la politique, et de l'autre, le savoir et la culture.

Je rappellerai quelques uns des caractères de cette sphère culturelle dont la vivacité et la puissance entre les années 1940 et 1970 ne devraient pas faire oublier qu'elle avait déjà existé sous une forme ou sous une autre au cours de la « longue durée » de l'histoire de l'Italie, avant l'unification nationale.-

processus d'émancipation au niveau des classes populaires. Au début du XX^{ème} siècle, une fronde intellectuelle se déclare, en rupture avec les idéologies et les identités politiques du *Risorgimento*, et déclenche une polémique violente contre la culture dominante (qui était à la fois positiviste, libérale, socialiste, humanitaire...), contre la corruption et l'opportunisme qui règnent parmi les dirigeants politiques, et contre la médiocrité d'un patriotisme bourgeois et d'un socialisme évolutionniste auto-satisfaits et paternalistes. Avec le néo-idéalisme de Croce et Gentile en philosophie, des tendances intellectuelles plus agressives et iconoclastes représentant le réveil politique d'une petite bourgeoisie intellectuelle déclassée et ambitieuse, organisées autour de revues d'avant-garde et de figures d'aventuriers intellectuels comme Giovanni Papini et Giuseppe Prezzolini, et ouvertes aux suggestions de l'irrationalisme de l'époque, affirment « l'idée que les *maîtres à penser* auraient dû influencer les décisions politiques par leurs propres moyens, d'une manière autonome, et souvent en opposition, vis-à-vis des partis politiques et de leurs intellectuels » (*ibid.*, p. 37). Cette « classe des cultivés », selon la formule de Prezzolini, véritable « parti des intellectuels », s'avéra désarmée face à la prise du pouvoir par le fascisme, qui transforma en projet politique, et en régime, plusieurs de ses instances critiques vis-à-vis de l'Italie libérale-conservatrice et socialiste. Face au nouveau régime, les intellectuels indépendants choisirent souvent l'adaptation cynique ou le scepticisme conformiste, ou encore ce que Cesare Pavese appellera « l'ironie des esclaves affranchis ». C'est donc à la suite de ces métamorphoses du statut de l'intellectuel, dont ils portent l'héritage, que les membres de la *Nuova Sinistra* eurent à construire des tentatives nouvelles de positionnement et de théorisation de la pratique intellectuelle dans le champ social et politique. L'« esprit » comme masque sublime, ou grimace, du conformisme, et un rapport à la politique oscillant entre revendication d'autonomie et corruption réciproque, resteront des *habitus* typiques du monde intellectuel italien – néanmoins, la guerre froide, l'engagement anti-fasciste et le rapport à la nouvelle réalité d'un mouvement de masse des classes laborieuses leur donneront de nouvelles formes.

En premier lieu, il faut souligner le caractère largement *extra-*, voire *anti-universitaire*, de cette sphère. Le monde intellectuel italien a souvent considéré comme structurellement lacunaire la forme universitaire de la culture, censée être à la fois excessivement abstraite et excessivement spécialisée⁸. Abstraction et spécialisation sont vus, disons depuis les tirades de Pétrarque, Bruno, Galilée, et des humanistes de la Renaissance contre les pédants, comme deux formes symétriques d'éloignement de la vie. L'idée de culture qui a eu le plus d'effets dans l'histoire italienne exige un ancrage immédiat et nécessaire des savoirs à la vie pratique, à l'agir quotidien⁹. La

⁸ Le mouvement néo-idéaliste, qui devint la philosophie dominante au début du XX^{ème} siècle, bien que solidement ancré dans les réalités académiques, et tout en inspirant en 1922 la réforme de l'école qui porte le nom de Giovanni Gentile, déborda dès le début le strict cadre universitaire. Ses deux protagonistes, Benedetto Croce (1866-1952) et Giovanni Gentile (1875-1944), surent établir leur hégémonie culturelle par une intervention militante globale dans le monde de la culture, dont les organes furent des revues et des publications destinées au public cultivé mais non spécialiste. D'ailleurs, Croce n'était pas un universitaire, et une philosophie aussi abstraite que l'Actualisme de Gentile devint bientôt une idéologie diffuse dans laquelle se reconnurent plusieurs jeunes « engagés ». Plusieurs générations de jeunes intellectuels et dirigeants politiques, fascistes, anti-fascistes, libéraux ou communistes furent idéalistes parce que l'idéalisme dans les versions pourtant distinctes et conflictuelles de Croce et Gentile était surtout une philosophie de l'engagement, de l'intervention directe dans la formation des consciences.

⁹ À propos des humanistes italiens de la Renaissance et de leur idée d'activité intellectuelle, on lira Ernesto Grassi, *Humanisme et marxisme* (Lausanne, L'Âge d'homme, 1978 ; trad. de l'allemand par J.-Cl. Berger) : « La tradition humaniste conçoit la philosophie comme doctrine des régulations de la communauté humaine. C'est la raison pour laquelle elle met en évidence le cadre historique et originaire à l'intérieur duquel doivent être examinées toutes les questions qui concernent les hommes au sein de la communauté (...)) a philosophie a pour tâche de poser et de résoudre les problèmes qui découlent de la situation de communication directe des hommes entre eux » (p. 64). D'où l'importance assignée aux questions du *langage* et du *style*, ainsi qu'aux formes artistiques et littéraires en tant que formes de communication. E. Grassi souligne que, en conséquence de cet enracinement dans le « concret », cette vie est constamment exposée à la nécessité de choisir, de « s'engager » : « Ce n'est qu'en dehors de la nécessité de "choisir" ("legere") des lois ("leges") – choix dans lequel s'exprime la puissance d'action de l'homme – qu'il est possible de séparer le savoir de l'action, le contenu d'un discours de sa forme (...). On doit considérer la "res publica" comme une réalité qu'il faut constamment reconstituer et renouveler ; elle représente le "bien commun" et la chose qui concerne tout le monde à la manière d'une tâche permanente. Dans ce sens, la constitution de la "res publica" représente, par rapport à l'homme, à sa communauté et à son histoire, un incessant mouvement de transposition de significations sur la réalité : hors des murs de la cité règne l'incertitude, le chaos, tout ce qui ne se rapporte plus à aucune valeur humaine » (p. 73). E. Grassi a d'ailleurs parfaitement saisi que ces idéaux de la vie culturelle – marqués par un sens tragique de l'engagement historico-politique et par une tension permanente entre vie et culture – exerceront une influence profonde

culture doit pouvoir orienter les hommes face aux grandes décisions à prendre dans un engagement perpétuel (on serait tenté de dire : *ontologique*) au sein des formes de la vie collective – selon des modalités qui ne se réduisent pas à *subir* passivement une tradition, mais qui consistent plutôt à prendre en charge ce que Franco Fortini aimait à appeler *i destini generali*, les « destins généraux ». Si les fonctions que l'Europe moderne et « bourgeoise » (au sens de *bürgerlich*) assignera à la sphère de la culture sont la production de principes universalistes, la comparaison et le choix entre les valeurs, et finalement la sélection et la transmission d'un héritage porteur de sens¹⁰, il faut donc constater que, en Italie, elles seront exercées principalement à l'extérieur de l'Université. Au contraire des autres pays d'Europe, la culture s'y définit en dehors des stratégies d'incorporation des activités intellectuelles à la construction de l'État moderne, c'est-à-dire à l'extérieur des appareils étatiques préposés à leur gestion. La « voie italienne » à la constitution d'un espace culturel autonome (indissociable de la constitution entre XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècle d'une société bourgeoise) consistera à inscrire les fonctions de la culture (la production d'orientations par le travail dans l'abstraction et la généralité) dans les formes du lien social – celles de l'« esprit objectif », du côté de la *Sittlichkeit* plutôt que de celui de la fonctionnarisation étatique de la culture propre à l'Allemagne et à la France, par exemple, où l'on assistera à la création de liens sociaux spécifiquement fondés sur le Savoir, lui-même incorporé à la forme universitaire de la culture. Par conséquent, l'idéaltype de ce modèle

jusqu'au XX^{ème} siècle, comme en témoigne sa remarque sur Gramsci : « Gramsci voit une des principales faiblesses de la culture actuelle dans son impuissance à établir une unité idéologique entre les intellectuels et les "simples" » (p. 59). Ce qui, en revanche, a échappé à Grassi est que la culture humaniste de la Renaissance est elle aussi une culture d'élite, non moins coupée de la « vie » que la pseudo-culture des « spécialistes », et que la surenchère rhétorique en faveur d'un engagement perpétuel et incessant s'explique aussi par une conscience malheureuse de l'extrême isolement politique et social (et de l'impuissance) de ces formes culturelles pourtant très sophistiquées. Le sentiment tragique de la précarité de la « res publica » reflète peut-être la conscience que, au-delà des envolées rhétoriques classicistes et « républicaines », les intellectuels italiens n'ont presque jamais, au cours de toute leur histoire, joué un rôle organique au sein d'une entreprise politique collective, se contentant plutôt de survivre aux changements des rapports de pouvoir, vécus dans la passivité la plus absolue. Le modèle de pratique intellectuelle que les humanistes ont légué à leurs successeurs contient donc une aporie fatale, qui sera pourtant l'un des ressorts les plus puissants de l'activisme inquiet, et parfois inquiétant, de la société intellectuelle italienne.

¹⁰ Nous suivons la thèse (s'inspirant des positions de Georg Lukács et de l'École de Francfort), selon laquelle la problématisation du statut de la culture et la notion même d'une « culture » en tant que sphère autonome de la vie de l'esprit définissent l'essence de l'époque bourgeoise.

italien d'intellectuel refusera la spécialisation, pour viser plutôt le « généralisme » et la polyédricité. Il excellera dans la médiation et la combinaison des langages spécialisés, et dans leur traduction en langage ordinaire, qui est aussi traduction du savoir dans des exigences pratiques. D'où une autre caractéristique majeure de ce monde intellectuel : la centralité, dans ses problématiques et ses conflits, du statut de la *littérature* (et donc du langage). Le paradigme de l'intellectuel en Italie ne sera jamais le Savant, moins encore le Philosophe, le Fonctionnaire ou l'Instituteur, mais toujours l'Écrivain, voire le Poète, l'Homme de Lettres. À qui il faut bien sûr ajouter son « frère hypocrite » (c'est-à-dire son lecteur), le Critique¹¹ : tout comme l'Écrivain peut transmettre et mettre en commun l'universalité des principes sans utiliser un langage technicisé, le Critique peut « traduire » la parole littéraire dans la multiplicité des formes de la culture, dans la contingence de l'actualité, dans les concepts de la politique ou des théories sociales, en exerçant par là une fonction de circulation illimitée.

Ce caractère extra-universitaire de la figure de l'intellectuel en Italie connaîtra une très longue durée historique : allant de Dante lui-même, en passant par Boccace, Pétrarque, les humanistes florentins, Machiavel et des marginaux comme Giordano Bruno et Leopardi, jusqu'au rôle public d'écrivains tels qu'Alessandro Manzoni (qui fut aussi un grand organisateur de culture), Giosue Carducci et, hélas, Gabriele d'Annunzio. La période dont nous traiterons ici recouvre la dernière grande saison de cette forme d'existence, avec des figures comme Cesare Pavese, Alberto Moravia, Giuseppe Ungaretti, Franco Fortini, Pier Paolo Pasolini, Italo Calvino, Francesco Leonetti, Elio Vittorini, et beaucoup d'autres plus ou moins oubliés aujourd'hui. Au cœur de cette conception et position générale, se logent un certain nombre de risques (amplifiés par les limites de la circulation culturelle en Italie, traditionnellement réservée aux seules classes dirigeantes ou aux strates supérieures du « peuple », et cela jusqu'à l'avènement d'une culture de masse dans les années 1960) qui parcourent l'histoire effective des intellectuels en Italie, jusque dans les périodes les plus récentes : le dilettantisme éhonté, par exemple, risque majeur de tout refus du pédantisme ;

¹¹ Ce qui correspond à une situation où l'unité linguistique et culturelle précède l'existence d'institutions étatiques stables. L'Allemagne du XIX^{ème} siècle présente des caractères semblables – ce dont témoigne l'insistance allemande et italienne sur la valeur culturelle et on dirait presque spirituelle de la *traduction*, et plus généralement sur un idéal de culture centré essentiellement sur le langage ordinaire en tant que porteur des significations idéologiques et politiques.

ou bien le paternalisme pompier et courtisan, l'option du service direct aux puissants guettant toujours les intellectuels dépourvus d'un encadrement étatique collectif suffisamment organique ; ou encore le passage trop aisé de la confiance dans les pouvoirs d'une langue ordinaire enracinée dans l'agir au culte de la parole captivante, incantatoire, voire douée d'un pouvoir créateur magique lorsqu'elle est soumise à une volonté suffisamment puissante – la « destruction de la raison » orchestrée par les D'Annunzio, Papini, Prezzolini au début du XX^{ème} siècle, tous les trois étant des théoriciens des pouvoirs de la rhétorique en tant qu'outil de la « volonté de puissance » ; sans oublier le verbalisme creux, et le penchant pour les envolées rhétoriques là où la rigueur intellectuelle est défaillante (c'est très souvent le cas de Croce, de Gentile, et de bon nombre de représentants de la culture idéaliste, y compris les dirigeants et idéologues « crocio-gramsciens » du PCI de Palmiro Togliatti). On risquera l'hypothèse : ce sont ces risques immanents à la figure italienne de la culture qui ont déterminé la soumission de nombreux intellectuels au système médiatique depuis les années 1980.

F. Fortini a indiqué une contradiction cruciale de cette vision (et de cette pratique) de la culture entre, d'une part, la supposition d'un accès universel aux valeurs de la culture (qui ne requiert que la médiation de la langue « naturelle »), et, d'autre part, les privilèges attribués à la caste des « professionnels de la Valeur ». Contradiction que certains tendaient à résoudre au profit de ces (sur)hommes de lettres qui, seuls, ont accès à l'universalité, souvent déguisée en « authenticité », voire en « sacré », en tant que porteurs des puissances, voire des mystères, de la Parole et de la Culture – les stigmates du génie qui séparent à jamais de la masse du vulgaire. Cette dernière dérive sera, à plusieurs reprises, celle de la société intellectuelle italienne, à l'époque de l'Hermétisme et de l'Orphisme en poésie et en critique littéraire (qui coïncidera avec l'époque où le fascisme connaîtra un consensus de masse : les années 1930), et à la fin des années 1970, avec le renversement du marxisme en « pensée négative », grâce aussi à l'orchestration par maisons d'éditions et cercles intellectuels d'un mélange douteux entre industrie culturelle de masse et frissons néo-gnostiques à l'usage des *yuppies* et de la restauration politique.

Ce n'est qu'à partir de cette contradiction, et de la forme de vie à laquelle elle est inhérente, qu'il est possible de situer correctement les débats sur le statut des intellectuels qui auront lieu entre les années 1950 et 1970 à l'intérieur de la culture marxiste et de gauche. La coappartenance de la culture

et de la vie collective inspire, par exemple, le programme de la célèbre revue d'Elio Vittorini, *Il Politecnico*, parue entre 1945 et 1947. *Il Politecnico* préconisait une culture engagée, autonome par rapport aux partis mais capable d'exercer des effets sur la politique, et de reconstruire la vie culturelle italienne après la compromission, ou l'impuissance, de nombreux de ses représentants face au fascisme. Cette revue éphémère, dont l'éclectisme servira de prétexte à Palmiro Togliatti pour l'attaquer en réaffirmant la priorité de la direction politique sur l'action intellectuelle, exprimera pourtant les espoirs de régénération sociale et l'exigence d'intervention concrète dans la vie politique que partageront de nombreux intellectuels italiens après la guerre. L'histoire des années 1960 et 1970, est largement celle des changements sociaux et politiques qui rendront impraticable la voie choisie par *Il Politecnico*, avec son pathos de l'engagement et sa foi dans la possibilité d'établir une liaison immédiate entre le travail intellectuel et la vie de tous les hommes – une foi et un pathos s'inspirant entre autres de l'*American Renaissance* célébrée par Francis Otto Matthiessen, dont les problématiques et les auteurs avaient été introduits en Italie par Cesare Pavese, qui, avec Vittorini, présentera la littérature nord-américaine comme le modèle d'un rapport fécond entre culture et vie collective démocratique. La stratégie de *Il Politecnico* – qui s'opposait à l'élitisme de la culture italienne tout en réactivant les virtualités démocratiques de sa dimension « civique », non-académique, « engagée » malgré les dérives spiritualistes des *vates* et de leurs commentateurs extatiques – sera écrasée par les affrontements de la Guerre Froide, mais surtout par l'industrialisation capitaliste de l'Italie et par l'essor d'une conflictualité politique et sociale incompatible avec les espoirs généreusement démocratiques des intellectuels d'après-guerre. C'est même contre ces débats de l'immédiat après-guerre et des années de la Guerre Froide que la *Nuova Sinistra* devra se battre afin de se définir dans son originalité. Il faut donc en exposer les lignes fondamentales et les enjeux plus en détail.

L'après-guerre et l'engagement

Entre l'après-guerre et les années 1950 on assiste à l'expulsion des communistes du gouvernement, au triomphe électoral de la droite démocratique (1948), à la liquidation des instances sociales de la Résistance, à une restauration politique et sociale extrêmement oppressive, et au début de la

Guerre Froide. Certains courants intellectuels déclencheront alors une violente polémique contre toute forme d'engagement politique, au nom d'une idée de « culture » renvoyant au privilège sacerdotal d'une élite – culture comme principe de séparation entre l'authenticité et l'inauthenticité, comme refus de l'histoire et de la vie collective des hommes immédiatement réduites à des principes d'hétéronomie et d'instrumentalisation des valeurs artistiques et littéraires. Au cœur de cette vision, on trouve un idéal de poésie lyrique envisagée comme archétype de toute valeur culturelle, incarnant une attitude de retrait vis-à-vis de l'histoire et de l'existence ordinaire des hommes, une recherche radicalement individuelle et individualiste du Salut par les délices sublimes de la Parole, et un mépris insondable pour toute forme de communication intra-humaine et pour la réalité « profane ». Cette tendance, radicalisant parfois de manière caricaturale les thèmes désormais classiques du décadentisme et du symbolisme européens, avait été transfigurée en tradition dominante de la poésie et des lettres italiennes du XX^{ème} siècle par un certain nombre d'anthologies et d'interventions critiques (dont les concepteurs furent des critiques tels que Carlo Bo, Luciano Anceschi, Gianfranco Contini¹²) datant parfois des années de la guerre et de la dictature. Ce courant, qui héritait de la « ligne » sublime et ultra-littéraire du pétrarquisme et qui avait trouvé sa propre définition dès les années 1930, s'était attribué des titres de légitimité anti-fasciste à cause de son refus de l'art pompier et démagogique célébrant sous les formes les plus évidentes et naïves les entreprises militaires et « sociales » du fascisme.

F. Fortini a revendiqué la coïncidence entre, d'un côté, le début de sa propre activité d'homme de lettres et, de l'autre, la critique radicale « des mythes et du goût » des années 1930, dont la restauration d'après-guerre ne faisait que réactiver les formes dans un cadre ouvertement « réactionnaire ».

¹² Luciano Anceschi (1911-1995), philosophe et critique littéraire d'orientation phénoménologique, théoricien de mouvements littéraires tels que l'Hermétisme et la Néo-avant-garde ; Carlo Bo (1911-2001), critique littéraire et mandarin catholique, fut l'un des protagonistes du mouvement florentin de la poésie dite hermétique, de dérivation symboliste ; Gianfranco Contini (1912-1990), critique littéraire et historien de la littérature – représentant de la *Stilkritik*, il est célèbre notamment pour la méthode de la « critique des variantes », fondée sur l'étude des différentes versions successives d'un texte, et pour avoir théorisé l'existence de deux « lignes » dans la tradition littéraire italienne : l'une, inaugurée par Pétrarque, tendant au sublime, à la raréfaction linguistique et thématique ; l'autre, dont le fondateur est Dante, usant de toutes les ressources de la contamination et de l'expérimentalisme linguistique.

En 1962, Fortini reviendra sur les raisons de l'opposition à cette soi-disant « tradition » principale des lettres italiennes :

L'idée que la littérature du *ventennio* – mieux : la littérature représentée par la prose artistique et par la poésie lyrique – (...) aurait représenté la « voie italienne » à l'anti-fascisme culturel ne date pas de la restauration qui suivra l'année 1948. Elle est au contraire l'idée-guide, le mythe scrupuleusement orchestré *avant même la chute du fascisme* (...). Sous une forme implicite cette idée circulait pendant la guerre parmi les écrivains proches de l'anti-fascisme libéral ou libéral-socialiste. Sa formulation la plus habile (...) est celle d'un écrit de G. Contini qui, en 1944, dans la revue suisse *Lettres* (...), affirmait explicitement que la « résistance » culturelle italienne aurait dû être considérée comme identique au refus de la part de nos plus grands écrivains de souffler dans la trompette sociale et tyrannique. Dans l'Italie d'après-guerre cette position devint presque officielle. Nulle force politique, nul groupe organisé ne se leva pour la réfuter : personne n'osa renverser cette position et affirmer que, par-delà le fascisme de Mussolini, il existait une classe, une idéologie généralisée, et que la littérature de l'abstention et de l'ascèse, du « royaume intérieur » ou *Innere Reich*, était précisément la voix, le miroir fidèle, de cette classe qui avait créé et puis défait les fascismes¹³.

De ce point de vue, particulièrement instructive est la critique que Fortini adressera à Mario Luzi¹⁴. Le critique marxiste reconnaîtra toujours la grandeur poétique du poète florentin : le recueil de poèmes *Avvento notturno* (1940) témoigne d'une « participation lyrique à une objective mystification culturelle, typique, aurait dit Gramsci, des fonctions assignées par les classes dominantes italiennes à leurs intellectuels ; je veux dire le transfert en direction d'une tradition italienne de l'expérience surréaliste française »¹⁵. Pour l'idée de poésie proposée par Luzi,

l'exercice de la parole poétique est tout, et tout le reste n'est que *temps mineur* ou *théâtre* (selon l'expression, lourde de mépris, que les jeunes poètes florentins utilisaient dans les années de la mort de Gramsci emprisonné, de Lorca fusillé et de Machado exilé, entre l'occupation de

¹³ F. Fortini, « Precisazioni », dans Id., *Verifica dei poteri* (1969), Turin, Einaudi, 1989, p. 40-41.

¹⁴ Mario Luzi (1914-2005) fut le principal représentant de l'Hermétisme florentin, et le plus important parmi les poètes engagés dans la voie « sublime ».

¹⁵ F. Fortini, « Di Luzi » (1954), dans Id., *Saggi italiani*, recueillis dans F. Fortini, *Saggi ed epigrammi*, a cura di Luca Lenzini, Milan, Mondadori, p. 499.

Prague et l'établissement du Gouvernement Général de Pologne) (...). Là où il n'est point d'histoire il n'est qu'immuabilité, toute palpitation devient sacrée, toute rébellion aventure indigne¹⁶.

Si d'autres grands poètes assignables à la même lignée, tels que Clemente Rebora¹⁷ ou Eugenio Montale¹⁸, ont gardé une conscience aiguë de l'existence du « "jour des vivants" (selon les mots de Montale) », de l'existence actuelle ou possible d'une « vérité de et par la communication, une vérité intra-humaine »¹⁹, Luzi reste convaincu de « l'absurdité, mieux : de l'immoralité, absolue et indiscutable de toute communication, de *toute* parole porteuse d'une signification directe »²⁰. La polémique de Fortini vise de toute évidence la complicité de cette poétique raréfiée et sublime avec la restauration politique, sa fonction d'idéologie au service d'un refus (réactionnaire) de se mêler aux conflits historiques, destiné à légitimer les tendances les plus désastreuses du monde intellectuel italien. Mais ce qu'il y a de plus important dans cette critique assez violente est le geste, typiquement fortinien (ou peut-être tout simplement *dialectique*), du renversement, rendant visible la *contradiction* interne à la poésie de Luzi et à l'idée de culture qu'elle incarne :

La poésie d'Avvento, fondée sur la poétique de l'incommunicable et du silence, de la grâce et de l'angoisse solitaire, est essentiellement diction, discours, motion ; discours sans contenu ou discours malgré les contenus. La possibilité de la poésie est donnée par le rapport entre d'une part la fausse intention du poète, c'est-à-dire ses contenus explicites (et l'évidente musicalité du vers) et d'autre part sa véritable visée, c'est-à-dire le geste passionné et éloquent, la mimique expressive²¹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 499-500.

¹⁷ 1885-1957, poète inclassable, dont l'œuvre poétique est animée par une spiritualité tragique et traversée par des conflits existentiels destinés à déboucher sur une conversion religieuse. Il est considéré comme l'un des plus grands poètes italiens du XX^{ème} siècle.

¹⁸ 1896-1981, Prix Nobel en 1975, considéré l'un des plus grands poètes dans l'histoire de la littérature italienne.

¹⁹ *Ibid.*, p. 501.

²⁰ *Ibid.*, p. 501-502.

²¹ *Ibid.*, p. 501.

Tout se passe comme si la *force* de la parole poétique, immanente au geste par lequel le poème *se propose*, ré-instaurait une valeur communicationnelle contredisant objectivement le programme idéologique de l'auteur : « La volonté de ne rien dire, de ne pas communiquer, de refuser le réel – il est impossible que cette volonté, dans l'exercice de la poésie, ne soit pas reniée ». Autrement dit, les moments de la plus grande réussite poétique sont ceux

où Luzi renie sa poétique et son idéologie des limbes, de l'absence et de l'ascèse, où il parvient à poser un terme extérieur à soi (...) et par conséquent à parler de soi-même par rapport à une vérité objective, en parvenant finalement à établir un rapport dialectique au sein de son propre vers²².

Au-delà des aspects les plus techniques de cette polémique littéraire, l'enjeu de cette critique est évidemment l'affirmation d'une idée déterminée des fonctions de la poésie, qui représente ici par métonymie toute objectivation culturelle. Les formes de la culture sont porteuses d'une vie qui est toujours-déjà communicationnelle et intra-humaine : elles *lient* les sujets entre eux en leur proposant des paradigmes de rapports possibles entre les hommes, en indiquant des hiérarchies et des oppositions entre des valeurs différentes. La tendance, irrépressible parce que consubstantielle à n'importe quel objet culturel, à proposer une organisation possible de l'existence, confère aux institutions culturelles une fonction communicationnelle, trans-individuelle et intra-humaine, elle aussi irrépressible et ineffaçable, que le culte des « royaumes intérieurs » ne peut que déformer sans pouvoir l'étouffer, surtout lorsque ce même culte se traduit en objectivation, en geste d'adresse communicationnelle, en *œuvre* ou en *résultat* existant de façon stable parmi les hommes et dans la durée de l'histoire. D'où le caractère objectivement mystificateur de l'identification entre l'*engagement* et la *soumission* aux instrumentalisation brutales de l'époque jdanovienne : l'identité entre engagement et soumission à des impératifs politiques immédiats

fut une invention intéressée d'hommes de lettres visant une restauration bien plus politique que littéraire. Cette falsification fut utilisée par C. Bo et par de nombreux autres contre la littérature du « néo-réalisme », idéologiquement proche de la gauche politique (...). Entre 1947 et 1950,

²² *Ibid.*, p. 506.

la restauration italienne eut intérêt à identifier le terme même d'*engagement* au jdanovisme le plus borné²³.

Fortini insiste sur l'impossibilité de réduire aux contingences de la politique des années 1940 la notion d'*engagement*, sans laquelle « les deux tiers de la plus grande poésie du siècle ne seraient guère compréhensibles »²⁴, en faisant remarquer que, même dans le contexte italien, les enjeux que cristallise cette notion étaient beaucoup plus nuancés :

Hormis certains essayistes et journalistes socialistes et communistes, qui, parmi les écrivains, cautionna ou pratiqua la soumission de la littérature à la politique contingente ? À l'époque, il était encore assez clair que ce qui était en train de s'obscurcir à cause des polarisations abstraites de la guerre froide était la conscience que la participation de l'œuvre littéraire à la politique et à la société a lieu au moment de sa genèse et à celui de son utilisation, c'est-à-dire *avant* ou *après* sa création. Et c'est pourquoi l'exigence de transformations radicales dans la société devient d'autant plus forte, du point de vue du travail du poète : car ces transformations deviendraient des composantes décisives du cercle auteur-œuvre-lecteur (...). En janvier 1946 Pavese (...) avait déjà écrit *Sur une littérature nouvelle* ; la lettre de Vittorini à Togliatti avait été écrite avant janvier 1947. Et il ne s'agissait pas de cas exceptionnels. Qu'on relise ce qui était écrit, à l'époque, dans les revues de la gauche. Et on s'apercevra que, presque toujours, sont considérées comme les fautes principales de l'époque fasciste tant la subordination de la culture à la contingence politique que la dissociation de celle-là par rapport à celle-ci. Personne n'aurait imaginé, à cette époque-là, que le mot « politique » aurait pu prendre une signification négative, renvoyant à la manipulation par la propagande ou aux passions moralisantes. Politique voulait dire : « vie de la société », *notre propre vie* ²⁵.

L'évocation dans ce contexte de Pavese et de Vittorini mérite de retenir l'attention. Pour Fortini, les deux écrivains représentent les tentatives les plus importantes dans l'Italie de l'immédiat après-guerre, de penser et de pratiquer l'engagement des intellectuels sous des formes différentes de celles qui avaient été adoptées et codifiées par les partis de la gauche historique et notamment par le PCI – où fleurissent des formules qui proposent une fois de plus l'idée d'une efficacité directement *pédagogique* de l'intellectuel-maître

²³ F. Fortini, « Precisazioni », dans Id., *Verifica dei poteri*, op. cit., p. 38-39.

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

vis-à-vis des « hommes simples »²⁶, cette pédagogie assez unilatérale étant par ailleurs très réticente à propos de ses propres moyens, des rapports sociaux qu'elle impliquait, et finalement du « processus de production » de sa propre efficacité. Bref, le mythe des « hommes simples » à éduquer ne faisait que renverser abstraitement l'élitisme des intellectuels italiens, et les mythes corrélatifs de la Parole privilégiée de l'écrivain ou du poète, en postulant une sorte de « mission civilisatrice » assignée à la rencontre sublime et pathétique entre, d'un côté, l'effusion démocratique et progressiste des représentants de l'Esprit, et, de l'autre, l'authenticité immédiate de l'Âme populaire. Ce dépassement volontariste et mystique d'une séparation déterminée par la longue durée des rapports sociaux ne faisait que confirmer la division du travail, et interdisait tout questionnement à propos des données structurelles – sociologiques, économiques, politiques – qui caractérisaient tant la production culturelle que les classes sociales censées en être les destinataires : toute assomption rationnelle d'une responsabilité politique déterminée était obscurcie par un réinvestissement *populiste* de la fonction sacerdotale des intellectuels.

Dans un livre de 1965, destiné à devenir célèbre (et à rester également la meilleure prestation théorique de son auteur), Alberto Asor Rosa écrira la généalogie de ce modèle de l'agir intellectuel, une généalogie qui remonte aux projets d'unité nationale du *Risorgimento* et à la tradition des courants libéraux et démocrates modérés. Pour Asor Rosa, la réflexion de Gramsci sur les intellectuels dans les *Cahiers de prison* ne fait que reprendre ce modèle « populiste », en héritant également de ses limites, et c'est par l'absorption, et l'appauvrissement ultérieur, des limites gramsciennes que le Parti Communiste de P. Togliatti élaborera ses propres positions à l'égard des intellectuels dans le cadre de la « voie italienne au socialisme ». Chez Gramsci,

l'appréciation du rôle que les intellectuels devraient jouer au sein d'un processus de rénovation de la nation, est d'abord impulsée et déterminée par le constat selon lequel, d'un point de vue historique, la catégorie des intellectuels a été, en Italie, à partir du XV^{ème} siècle jusqu'à présent, une caste totalement séparée des exigences de développement politique et

²⁶ Cette formule empruntée à Staline était omniprésente dans le discours des instances officielles du PCI. Encore aujourd'hui, un intellectuel aussi fin que Mario Tronti en revendique la valeur éthico-politique sans rien soupçonner des conséquences néfastes du paternalisme qui lui est indissociablement lié.

social de la nation, une caste incapable d'aller au-delà d'un aristocratism sophistiqué, d'un cosmopolitisme déraciné, d'un académisme pédantesque voire réactionnaire (...). Le souci principal de tous les penseurs et mouvements qui ont essayé d'indiquer une stratégie plausible pour les différentes tendances visant l'indépendance ou la rénovation de la Nation a été celui de créer un rapport profond et organique entre la recherche intellectuelle, d'un côté, et, de l'autre, les exigences et les aspirations populaires (...). Par conséquent, la question du rapport entre intellectuels et peuple n'est que l'un des aspects d'une vision globale de la lutte des classes, formulée par Gramsci dans les *Cahiers*, et proposant au Parti Communiste la tâche de construire une hégémonie nationale où il s'agirait de faire fusionner, à côté des intérêts spécifiquement ouvriers, les intérêts de très vastes masses populaires, convaincues de la nécessité de la révolution par la persistance, en Italie, de conditions de vie extrêmement précaires.²⁷

Pour Asor Rosa, ces positions gramsciennes représentent une véritable régression par rapport à la période de l'*Ordine Nuovo*, et une capitulation face au blocage du processus révolutionnaire en Italie :

Après l'expérience de l'*Ordine nuovo* et des conseils d'usine, la réflexion sur le Parti et sur la révolution nationale italienne éloigne de plus en plus Gramsci de la tentative, qui caractérisa cette expérience-là, de théoriser et de fonder les institutions authentiquement ouvrières d'un État essentiellement de classe²⁸,

ce qui finira par réinstaurer l'idée d'une « mission » progressive de la bourgeoisie et des tâches pédagogiques des intellectuels vis-à-vis d'un « peuple » dont la notion a été vidée de toute la spécificité sociologique et politique propre à la classe ouvrière industrielle :

La pensée gramscienne renoue, sur ces points, avec les courants démocrates du XIX^{ème} siècle (...). D'où, par exemple, son appréciation hautement élogieuse d'un Gioberti, qui aurait, à son avis, couplé un esprit jacobin avec un sentiment concrètement national de la fonction historique des intellectuels²⁹

²⁷ A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Rome, Samonà & Savelli, 1965, p. 208-209.

²⁸ *Ibid.*, p. 209.

²⁹ *Ibid.*, p. 210 et 213.

En effet, pour Vincenzo Gioberti, le philosophe catholique et libéral du *Risorgimento*, le problème de l'unité entre peuple et intellectuels se posait en des termes nettement paternalistes :

*En vérité, une littérature ne peut être nationale qu'en étant populaire (...). Comme une telle littérature se doit d'exprimer les idées et les affects les plus communs, et révéler au grand jour ces sentiments qui gisent cachés et confus dans le cœur des multitudes, ses auteurs ne doivent pas se limiter à viser ce qui est bien pour le peuple, mais ils doivent aussi figurer l'esprit de celui-ci (...). La Rénovation italienne ayant vocation à être démocratique, la littérature se doit elle aussi de participer de ce caractère et de se consacrer à ce qui est bien pour le peuple (...). Le génie [l'ingegno] et la nation sont l'accomplissement naturel de la plèbe, qui ne peut être civile qu'en étant nationale, donc unie aux autres classes, et progressive, c'est-à-dire guidée par le génie et informée par l'urbanité [gentilezza]. D'une manière analogue, la littérature ne peut être démocratique qu'en ayant pour fondement cette science, cette érudition supérieure, qui est le privilège de certains, mais qui est nécessaire afin de nourrir les lettres populaires.*³⁰

Gioberti propose donc une relation pédagogique unilatérale – la culture passerait de l'élite cultivée et lettrée au peuple informe – qui finit par effacer toute spécification historique et sociologique concernant ses deux figures centrales, réduite l'une à l'image d'Épinal d'une « plèbe » éternelle, indifférenciée, complètement passive sinon lors de sa « sublimation » au sein de la communauté nationale, l'autre au portrait désespérément rhétorique et provincial du poète-vates, porteur de la Parole civilisatrice et des idéautés civiles. Par conséquent, aucun des rôles traditionnels de la tragi-comédie didactique à laquelle se réduisent souvent les projets pédagogiques des intellectuels italiens n'est remis en question.

En effet, Asor Rosa est moins intéressé à la problématique spécifique du statut des intellectuels qu'à la critique d'orientations politiques plus générales. Il insiste – bien entendu avec une certaine partialité – sur les analogies entre la polémique giobertienne et les critiques gramsciennes à l'égard des tendances à la séparation, au cosmopolitisme abstrait, à l'utopisme velléitaire, propres aux intellectuels italiens. Pour le critique opéraïste, cette polémique a une signification objectivement conservatrice. Le souci d'adhérer à l'« esprit du peuple », et donc aux limites historiques de celui-ci, aboutit à une capitulation

³⁰ V. Gioberti, cité par A. Asor Rosa, *op. cit.*, p. 215.

vis-à-vis des tendances à la stagnation et à l'immobilisme propres à la société italienne – en particulier à ses classes dominantes, dont la plèbe éternellement inculte et indistincte n'est pourtant que le pendant nécessaire et le miroir fidèle : « Le national-populaire gramscien finit par devenir une cage à l'intérieur de laquelle toute tentative de rénovation est soumise aux lois de la tradition et du *statu quo* italien »³¹. La stratégie nationale-populaire implique, dans l'Italie d'après-guerre, un aveuglement total face aux transformations du paysage social et politique italien induites par l'industrialisation : ni les nouveaux rapports « néo-capitalistes », ni l'essor d'une classe ouvrière fortement conflictuelle, ne peuvent être saisis convenablement par un outillage idéologique datant du XIX^{ème} siècle. Pour le groupe opéraïste de Tronti et Asor Rosa, réuni autour de la revue *Classe operaia*, il n'y a de stratégie politique révolutionnaire qu'à condition de s'inscrire consciemment dans ce contexte inédit. D'où une dimension modernisatrice typique de la mouvance opéraïste, qui sera parmi les vecteurs idéologiques de sa réintégration au sein du PCI post-togliattien, lorsque le Parti guidé par E. Berlinguer déploiera une stratégie massive de récupération des intellectuels-spécialistes issus de la modernisation capitaliste : lorsque, à la fin des années 1970, Asor Rosa sera devenu l'un des idéologues du PCI, il y théoriserait la fin de la fonction intellectuelle en tant que fonction de sélection et transmission d'orientations et valeurs, pour préconiser sa réduction aux spécialités techniques, la politique étant considérée comme une spécialité parmi les autres. La liquidation du gramscisme archaïsant conduit ici à une capitulation vis-à-vis des structures capitalistes et de leurs formes d'intégration du savoir ; mais la polémique violente menée par Asor Rosa en 1965 contre les limites de l'idéologie du PCI et de sa vision de la fonction intellectuelle reste un acquis important de cette période.

Mais l'après-guerre italien connaît aussi d'autres options qui, tout en restant inefficaces dans l'immédiat, marqueront profondément la gauche critique en formation. E. Vittorini et C. Pavese représentèrent, non sans ambiguïté, des tentatives de sortir tant de l'isolement élitiste que du mythe pédagogique, et d'inventer de nouvelles formes d'articulation entre l'activité intellectuelle et la vie civile et politique d'une Italie qui, dans les années 1940, pouvait paraître réellement prête à connaître une profonde rénovation démocratique.

En 1946, Cesare Pavese – l'un des artisans de l'influence que les éditions Einaudi exerceront dans la culture italienne – écrira un texte, resté

³¹ *Ibid.*, p. 221.

inédit de son vivant, consacré à la soi-disant antinomie entre liberté intellectuelle et adhésion à des projets politiques collectifs :

Le constat que pour nombre d'italiens la liberté intellectuelle coïnciderait avec le formalisme creux a des raisons anciennes : chez nous, il n'a jamais existé de liberté politique (...). La culture italienne, et cela devint distinctement visible pendant le *ventennio*, était, dans sa quasi-totalité, satisfaite de pouvoir traiter librement ses sujets habituels vis-à-vis de son public habituel.³²

Face à cet élitisme hypocrite, Pavese ne propose pas la solution « populiste » consistant à « aller vers le peuple » : « Vers le peuple, c'est pour les fascistes. Ou les maîtres. Et "y aller", cela veut dire le défigurer, en faire un objet [passif] de nos goûts. On ne va pas "vers le peuple". On *est* peuple »³³. Pavese exprimait, d'une façon plus intuitive que théoriquement réfléchie, l'idée que si, d'un côté, les intellectuels étaient en train de devenir des « techniciens salariés » (p. 209) de l'autre, les masses « communistes, ou tout simplement organisées », étaient en train de « se réveiller de la sombre brutalité matérielle où les gouvernants de l'Italie les avaient si longtemps renfermées »³⁴. La rencontre entre les intellectuels et les masses allait avoir lieu sous le signe des nouvelles données de la société moderne, avec une nouvelle conscience des instruments du savoir et une nouvelle maîtrise de soi de la part des hommes en société. Le modèle de cette rencontre était, pour Pavese, très éloigné des mythologies du *Risorgimento* : il s'agissait plutôt du modèle démocratique et socialisant que le critique américain Francis Otto Matthiessen avait exprimé comme « le désir de dépasser tout clivage entre l'art, la littérature et les fonctions de la communauté, d'établir une union organique entre le monde des travailleurs et la culture »³⁵, un idéal qui avait été celui de la « Renaissance américaine » des Thoreau et des Melville au XIX^{ème} siècle.

Si l'influence de Pavese sur la recherche organisée d'un modèle d'intervention intellectuelle restera limitée, indirecte et partiellement

³² C. Pavese, « Il comunismo e gli intellettuali » (1946), dans Id., *La letteratura americana e altri saggi*, Turin, Einaudi, 1951, 1968 et 1990, p. 209.

³³ *Ibid.*, p. 214-215.

³⁴ *Ibid.*, p. 214.

³⁵ Cité par C. Pavese, « F. O. Matthiessen » (1946), dans Id., *La letteratura americana e altri saggi, op. cit.* p. 161.

posthume, l'écrivain ayant disparu en 1950³⁶, l'activité d'Elio Vittorini sera en revanche à l'origine de toutes les tentatives, à partir des premières années de l'après-guerre, d'ouvrir un espace autonome pour l'organisation de la culture. Dans un article recueilli dans son livre de 1957, *Dieci Inverni*, F. Fortini esquissera un bilan des activités de la revue dirigée par Vittorini (à laquelle Fortini avait lui-même collaboré), *Il Politecnico* :

Il Politecnico, au moins dans un premier temps, voulait adresser aux intellectuels anti-fascistes, aux fractions radicales de la bourgeoisie, et à ces travailleurs que la Résistance avait fait accéder à des responsabilités politiques, un discours articulé où la connaissance (et la vulgarisation) de tous les acquis de cette culture contemporaine dont le fascisme avait fait une inconnue pour la quasi-totalité des italiens, aurait représenté, du point de vue de la méthode, du langage, et de la façon de corréler les solutions aux problèmes, la proposition ou la fondation d'une « nouvelle culture ». Ce projet ambitionnait d'interpréter un état d'esprit qui était très répandu dans l'Italie du Nord : l'idée que, au-delà des qualifications politiques, une tradition révolutionnaire et progressiste existait, dans les champs philosophique, scientifique, historique, littéraire et artistique, qui aurait pu être proposée aux nouvelles générations³⁷

Cette idée d'unité de la culture révolutionnaire – dont le paradigme était très clairement l'unité politique des forces de gauche au sein de la Résistance – ne se limitait aucunement à proposer l'introduction de nouveaux contenus, mais visait une transformation du rôle politique de la culture (ce qui était

³⁶ Ce qui n'empêchera pas Fortini de se réclamer de la politique culturelle de l'écrivain piémontais : « Que reste-t-il, pour nous, du programme littéraire et politique de Pavese ? Ce programme représentait la volonté d'une "union organique du monde des travailleurs et de la culture", la liberté comprise comme l'acte de s'inscrire dans la réalité en la transformant ; le refus du problématicisme gratuit, des vœux pieux, des nostalgies ; la fidélité à ses propres origines (...). Positions qui sont celles d'une religiosité laïque, d'un *amor fati* (...). L'éthique que propose Pavese s'oppose au culte de l'angoisse pour l'angoisse, à l'incertitude, au sursis (...). Ses rapports avec le monde de la politique semblent n'avoir rien de commun avec les rapports qui lient habituellement les intellectuels aux gauches européennes. De l'expérience de la lutte des classes, du refus de traduire l'adhésion à la grande tradition bourgeoise en acceptation des positions que ladite culture continuait à proposer aux intellectuels, son discours tirait comme conséquences (...) l'amour pour les démarcations, l'horreur pour les subterfuges verbalistes » (F. Fortini, « Di Pavese » (1952), dans Id., *Saggi e epigrammi*, op. cit., p. 670-672). Ici, Pavese représente, en forçant peut-être le trait, l'incarnation d'une attitude anti-décadente, opposée à la « disponibilité » protéiforme qu'un Pasolini choisira au contraire comme stratégie intellectuelle.

³⁷ F. Fortini, *Dieci Inverni* (1957), Bari, De Donato, 1973, p. 61.

implicite dans le fait de s'adresser à des classes ou fractions de classes qui avaient été réveillées à la pratique politique directe par la fin de la dictature et la participation à la Résistance) :

L'article de Vittorini dans le premier numéro de la revue (...) appelait de ses vœux une pensée qui aurait gouverné, et non seulement consolé, la société civile. C'est-à-dire, une pensée et une culture qui auraient été les mêmes pour tous, tant pour la classe politique que pour la classe traditionnellement « intellectuelle ».³⁸

Il Politecnico, qui se donnait pour tâche de contribuer à la formation d'une culture à venir (et en devenir), envisageait une telle culture comme nécessairement fondée sur « un lien entre les masses des travailleurs et les travailleurs de la culture »³⁹, en touchant par ce biais à la problématique des structures sociales qui conditionnent la fonction intellectuelle, et, à la limite, à la question de la division du travail. Fortini rappellera que la clarté idéologique faisait sans aucun doute cruellement défaut à la rédaction de la revue et à son directeur, nourri de « suggestions nietzschéennes à propos de l'adoration de la vie et du présent, indemne de toute contamination par le pessimisme existentiel et l'angoisse face à l'histoire »⁴⁰; néanmoins, les protagonistes de cette aventure intellectuelle singulière avaient une conscience

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 64. Il faut préciser que pour Fortini le « pessimisme » et l'« angoisse » ne sont aucunement les marques de la pensée « décadente ». Au contraire, il considéra toujours la thèse hégélo-marxiste de la « fausse conscience », rendue par l'exploitation et l'oppression étrangère à soi-même et aux autres, comme le point d'appui d'une indispensable prise en compte de la finitude essentielle de l'homme et de son agir historique. C'est pourquoi il trouvait plus de vérité chez les grands pessimistes chrétiens, et dans les notions de faute originaire ou de tradition, que dans l'apologie de l'immanence par les zélateurs tardo-nietzschéens de l'innocence du devenir : « Nous ne refusons pas seulement l'interprétation eschatologique du mouvement ouvrier, mais également toute notion de progrès absolu de l'homme, car nous ne connaissons que les progrès partiels et relatifs de certains aspects des groupes humains. Un historicisme cohérent qui veut éviter de tomber dans le cynisme, le relativisme ou le culte de la mobilité, ne doit jamais cesser de rendre raison de son propre contraire, et du coup renouveler la réfutation de l'anti-historicisme de la seule façon possible, c'est-à-dire en expliquant les causes historiques du resurgir, pour chacun de nous, de l'exigence de (...) "demeurer", de s'opposer à la fluidité du temps (...). Comment croire en l'histoire sans être aliénés par cette foi ? Comment résister aux puissances dont le masque est le nom : "histoire" (fatalité, nécessité, évolution, progrès, dialectique et simple tyrannie), sans pour autant nourrir des illusions à propos de la "nature humaine", ou de l'"âme", donc du salut individuel, sans, en un mot, régresser ? » (F. Fortini, « La strada » (1955), dans Id., *Dieci Inverni*, op. cit., p. 161-162).

aiguë des besoins auxquels leur revue correspondait dans une Italie ravagée par la guerre, la famine et la dictature – besoins qui rendirent possible, pendant un bref instant, une rencontre inédite entre l'exercice de la parole littéraire, philosophique, sociologique, et les formes embryonnaires (très vite écrasées par la restauration) d'organisation d'une démocratie à venir :

L'hiver 1945-46 fut l'un des plus sombres de ces années-là. Milan semblait souffrir de toute la tension et de tout l'épuisement du temps de guerre (...). Ceux qui étaient venus de Rome (...) peinaient à comprendre comment la vie était possible dans cette ville de débris et de boue, où, le soir, les rues devenaient désertes (...). L'attention des foules était partagée entre les assassinats suivis d'imposantes obsèques, et les manifestations des chômeurs. Parfois, *Il Politecnico* était affiché sur les murs de la ville ; et nous ressentions un frisson de fierté en voyant les noms et les pensées de la poésie et de l'art, de cet amour [*scil.* pour la poésie] depuis toujours censé être voué à l'ombre et au retrait, trembler dans l'air froid et la grisaille, pour être lu par les gens qui passaient, par les rescapés aux yeux vides, par les vagabonds. De temps en temps, nous nous rendions dans les cercles d'ouvriers, dans les usines, pour parler de *Il Politecnico*. Je me souviens d'une soirée (...), une sorte de *hangar* presque sans lumière, une foule d'ouvriers, de femmes qui tenaient les enfants sur les genoux ; ils nous écoutaient parler du *Politecnico* comme s'il s'agissait de quelque chose qui leur appartenait, de leur propre travail ou de leurs propres conditions de vie, et ils posaient des questions, ils voulaient savoir (...). Au bureau du comité de rédaction, se présentaient souvent les personnages typiques de ces années-là : ouvriers affamés, journalistes, aventuriers, anciens résistants, filles qui avaient quitté la maison, demi-fous. Nous recevions des montagnes de manuscrits, la plupart journaux de guerre, de captivité, récits de vie ouvrière (...). On avait le sentiment que, partout où la revue était lue (...) des nombreux esprits qui avaient été touchés par l'épreuve récente répondaient à nos paroles confuses et incertaines. Il s'agissait pour nous de la confirmation d'une découverte datant des années de guerre : la découverte des incroyables potentialités de nos provinces, des énergies latentes au sein des classes muettes (...). Le chaos indifférencié des cultures italiennes, voilà ce que nous voyions grâce à ces lettres-là ; et, pour la première fois, il nous vint à l'esprit que la tâche la plus digne à laquelle nous aurions pu nous consacrer consistait à connaître réellement ce que ces cultures avaient à dire et à les confronter au « grand monde » (...). ; car « partout

est le terrain de la lutte... et la révolution est partout une seule », comme à l'époque avait écrit Pavese.⁴¹

Mais les possibilités d'une activité culturelle autonome et d'une expérimentation inédite d'articulation aux classes populaires seront bientôt sacrifiées à la construction des appareils des partis de masse, en particulier le PCI, qui cherchera d'abord à faire de *Il Politecnico* l'un de ses « organes » culturels, dont la tâche aurait été celle de produire professions de foi, déclarations électorales et signatures de pétitions :

Le Parti communiste était en train de consolider ses propres activités, en prenant en charge la plupart des tâches qui, dans l'Italie d'avant le fascisme, avaient été celles du Parti socialiste ; et, parmi lesdites tâches, celle de la vulgarisation culturelle.⁴²

Le PCI était désormais en train d'organiser, à partir de ses appareils idéologiques, la « formation des consciences » parmi les classes sociales qui avaient été les destinataires, et les interlocuteurs, de *Il Politecnico*. Face aux pressions visant à transformer la revue en outil de propagande, Vittorini réagira en transformant *Il Politecnico* en publication mensuelle, donc en le soustrayant à l'« urgence des événements », aux contingences politiques, et surtout au champ d'intervention où elle aurait pu interférer avec la stratégie du PCI :

Il était devenu impossible désormais de poursuivre un dialogue immédiat avec un public de lecteurs appartenant à des catégories sociales que l'activité du Parti avait transformées en cibles d'une discipline idéologique rigide (...). [La libre recherche], comme le feront comprendre à Vittorini les dirigeants culturels du PCI, ne pouvait pas être menée en engendrant perplexité et indécision parmi les « camarades de la base ». ⁴³

Le PCI inaugurerait le modèle du rapport pédagogique aux « masses » qui restera toujours le sien : celui d'une vulgarisation unilatérale (dont le paradigme sera la célèbre revue *Il Calendario del Popolo*) à laquelle restait étranger tout souci de transformation de la culture tant du point de vue des contenus que de celui de leur processus de production. Après l'« autocritique » de Vittorini, les dirigeants du PCI, en particulier Togliatti lui-même, et le

⁴¹ *Ibid.*, p. 65-66. L'allusion au « grand monde », celui de la grande politique et de la *Weltgeschichte*, fait référence au *Faust* de Goethe, que Fortini traduisait en 1970.

⁴² *Ibid.*, p. 66.

⁴³ *Ibid.*, p. 69.

responsable culturel du Parti, le sinistre Mario Alicata, continueront de reprocher à la revue une « recherche abstraite du nouveau ». En effet, comme le remarquera Fortini, les critiques adressées à l'éclectisme et au confusionnisme vittoriniens, d'ailleurs bien réels, ne faisaient que cacher partiellement des enjeux bien plus décisifs : le contrôle sur l'activité intellectuelle de la part des instances politiques « officielles », et le risque de voir prendre forme, autour de *Il Politecnico*,

un débat sur les fondements du marxisme, et, par le truchement d'un tel débat, la constitution d'un groupe de recherches. Autrement dit, la possibilité prenait forme d'un site où ces intellectuels que l'opportunisme ou leur propre sincère évolution politique auraient amenés, dans les années suivantes, à quitter le PCI⁴⁴

auraient pu discuter et s'organiser. Par conséquent, « l'enjeu de tout cet affrontement deviendra la question des rapports entre activité (ou autorité) culturelle et activité (ou autorité) politique »⁴⁵. À la décision du Parti de verrouiller les échanges possibles entre pratiques culturelles et classes laborieuses, Vittorini répondra d'une façon que Fortini jugera insuffisante, voire régressive :

[Tant Vittorini que les dirigeants du PCI] semblaient se soucier principalement de ne pas faire porter la discussion sur le seul point qui lui donnerait un sens, c'est-à-dire sur le terrain de l'histoire et de la politique (...). [Vittorini se limita] à réaffirmer son refus de toute politique ayant recours à la force vis-à-vis de la culture, et de toute aliénation « *par le politique* » [en français dans le texte, A.C.]. En réalité, la revendication d'une autonomie culturelle, la prétention de pouvoir poursuivre un travail de recherche culturelle sans être excommunié, avaient une signification entièrement politique.⁴⁶

Vittorini refusait d'aller jusqu'au bout, et d'assumer l'exigence, non seulement « d'un changement dans la politique culturelle du PCI », mais surtout d'une « nouvelle théorie politique, d'une nouvelle philosophie »⁴⁷. Au contraire, Fortini, dans une lettre à Vittorini du 22 janvier 1948, affirmera que « culture et politique sont une seule et même chose, exprimée par des moyens différents », et critiquera la tendance de Vittorini à faire coïncider la position

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 72.

et le statut de *Il Politecnico* avec sa propre position – ambiguë – d'écrivain adhérent au PCI. Au contraire de Vittorini, Fortini plaide pour un effort d'organisation collective de l'activité culturelle⁴⁸. Suite à la victoire électorale de la droite démo-chrétienne le 18 avril 1948, et une fois terminée l'aventure de *Il Politecnico*, Vittorini prendra publiquement position à propos du lien entre engagement et littérature : « Au lieu (...) d'affirmer ouvertement, que – oui ! – la demande d'indépendance pour la recherche littéraire est évidemment une demande *politique*, la demande d'une politique culturelle déterminée à imposer aux dirigeants politiques », l'écrivain sicilien fera glisser le discours de

la distinction entre culture et politique, à la distinction entre littérature et politique, et finalement entre poésie et littérature, voire à l'opposition entre poésie et culture (...). Vittorini finira par formuler une demande "corporative" de liberté pour la littérature. La revue, qui avait initialement avancé la demande d'une "culture qui prendrait le pouvoir", terminait son trajet avec une exigence beaucoup moins inquiétante pour nos hommes de gouvernement⁴⁹.

Selon le bilan final établi par Fortini, ce qui avait fait cruellement défaut à *Il Politecnico* était une volonté commune d'expérimenter des formes inédites d'organisation de la culture :

Il aurait fallu prétendre de la part des collaborateurs une discipline, un travail de recherche en commun, une coordination des efforts ; il aurait fallu se constituer en groupe (...), planifier la revue, en faire l'outil d'une lutte théorique de longue durée (...). On aurait assisté alors à un événement extraordinaire pour notre pays : la constitution d'un groupe d'intellectuels s'échangeant les résultats de leurs recherches et marchant du même pas.⁵⁰

L'impossibilité de mettre en place une telle modalité de travail relevait de plusieurs circonstances : de la personnalité de Vittorini, avec son individualisme et son impatience face à la rigueur des projets et des positionnements idéologiques ; de la dureté des affrontements déclenchés par le clivage entre communisme et anti-communisme en Italie et partout dans le monde ; et finalement du « manque de patience, de constance, de ténacité, et

⁴⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 76-77.

de l'individualisme anarchisant traditionnel des hommes de lettres italiens »⁵¹. Néanmoins, pour Fortini, les points cruciaux à traiter en 1953 étaient toujours ceux que *Il Politecnico* avait soulevés :

Celui, que l'existence même de *Il Politecnico* soulevait, d'un langage non spécialisé, ni basement vulgarisateur ; celui des rapports entre dirigeants culturels et dirigeants politiques ; celui des relations entre la pensée marxiste et les autres courants de la pensée contemporaine ; et finalement celui de nouvelles formes possibles de méthode critique.⁵²

Le bilan fortinien débouchait sur la formulation de tâches pour les intellectuels révolutionnaires dans la conjoncture italienne, des tâches qui impliquaient de repenser le statut de la fonction intellectuelle à l'intérieur du mouvement ouvrier et de ses institutions. À cause de l'absence

d'une forte tradition démocratique-bourgeoise et de la dureté objective des conflits de classe (...) nous est posée ici et maintenant avec plus d'urgence qu'ailleurs (...) la nécessité d'élaborer, d'« inventer », des solutions différentes aux conflits – que le socialisme a rencontrés et soulevés au cours de son trajet – entre liberté et autorité, entre direction culturelle et direction politique. Ici, c'est-à-dire nullement dans une géographie abstraite, occidentale ou orientale... La responsabilité internationale des intellectuels et politiques italiens, le défi que la situation leur pose, sont parmi les plus risqués et dignes, quoi qu'il en soit de l'avenir de notre mouvement ouvrier.⁵³

Jean-Claude Milner a affirmé⁵⁴ que l'axiome des intellectuels français engagés et « compagnons de route » de l'après-guerre avait été : « pas ici, pas maintenant, pas trop » ; c'est-à-dire, qu'ils avaient, grâce aux ruses de la dialectique, délégué au Parti, et à l'URSS, la tâche de gérer, d'organiser et finalement d'incarner, le réel des affrontements politiques, en se limitant à les « accompagner » par la pensée, depuis la position de privilège et de solidité institutionnelle propre aux intellectuels français. Cette thèse de J.-Cl. Milner – assez injuste à l'égard par exemple d'un Sartre, mais pour l'essentiel correcte – peut être utilement rapprochée de la responsabilisation politique directe que, dans l'après-guerre italien, Franco Fortini appelait de ses vœux. Le refus de

⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

⁵² *Ibid.*, p. 78.

⁵³ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴ Lors de la journée d'étude « La philosophie française des années 1960 : un moment politique », organisée par Patrice Maniglier le 17 mai 2008.

confier ses propres activités à la fonction « malebranchienne » du Parti, censé fonctionner comme un médiateur entre la pensée et l'action, et le refus de déléguer quoi que ce soit aux instances officielles du Réel – deux choix que partageront plusieurs jeunes intellectuels et militants italiens – correspondent à une position sociale et institutionnelle infiniment plus précaire que celle de leurs homologues français, et produira des effets politiques inédits dès la fin des années 1950.

Le « miracle économique » et le néo-capitalisme

La proposition d'une nouvelle *pratique* de la politique et de la culture refera surface après la fin de *Il Politecnico* – pendant les années de la restauration, qui seront aussi celles d'une crise radicale du mouvement ouvrier. Le PCI montrera alors toutes les limites et l'impuissance de sa stratégie, tout en consolidant son pouvoir de contrôle (et de chantage) face aux initiatives politiques « à sa gauche ». L'affrontement avec le Parti deviendra inéluctable lorsque apparaîtront groupes et revues travaillant à une rénovation de la culture marxiste et socialiste, mais sous des formes très différentes de celles – généreuses mais éclectiques et très « littéraires » – de *Il Politecnico*. Il s'agissait, pour nombre de ces jeunes intellectuels issus de la lutte antifasciste de proposer une organisation de l'agir culturel indépendante des directions des partis⁵⁵, d'ouvrir la culture marxiste sclérosée en idéologie de parti aux grands courants de la pensée contemporaine et à des nouveaux instruments d'analyse de la réalité sociale⁵⁶, et de comprendre enfin les transformations du capitalisme dans les pays industrialisés, contre le marxisme officiel des partis staliniens qui déniait au capitalisme, censé être voué à une décadence irréversible, toute capacité de se modifier et de produire des savoirs « objectifs » concernant sa propre dynamique. Pour ces milieux intellectuels – qui, après le *Politecnico*, s'organiseront en différentes revues, dans lesquelles Fortini jouera souvent un rôle – le statut de l'intellectuel posait des problèmes cruciaux, notamment vis-à-vis des nouvelles formes d'exploitation capitaliste

⁵⁵ En 1947 l'ère jdanovienne commence aussi pour le PCI, contrairement à la vision mythique très répandue en France à la même époque : celle d'un Prince togliattien éclairé indemne de toute pratique stalinienne.

⁵⁶ *In primis* la sociologie, qui constituera dans les années 1960 l'une des matrices de l'expérience révolutionnaire des *Quaderni Rossi*

dont l'Italie de la reconstruction et du « miracle économique » commençait à devenir le laboratoire. Le positionnement des intellectuels face aux instances politiques du mouvement ouvrier s'articule spontanément à leur rapport au « néo-capitalisme » technocratique et monopoliste, dans une conjoncture où les pratiques traditionnelles du mouvement ouvrier semblent être complètement impuissantes à modifier les rapports de productions, et où, par ailleurs, ces mêmes rapports modifient profondément le statut tant de l'activité intellectuelle que de son pendant « populaire ». La question des intellectuels sera relayée systématiquement par la revue *Ragionamenti*, à laquelle Fortini participera avec notamment Roberto et Armanda Guiducci, Renato Solmi, Claudio Pavone, et Luciano Amodio ; elle trouvera ensuite des formulations théoriques très fines grâce à l'introduction en Italie (impulsée par Fortini, Solmi, qui traduira pour la première fois Adorno et Benjamin entre la fin des années 50 et le début des années 60, et le germaniste Cesare Cases, traducteur et disciple de Lukács) des thèmes caractéristiques du marxisme lukácsien et des analyses de l'industrie culturelle menées par l'Ecole de Francfort. Mais dès les années 40 Fortini avait thématiqué la dissolution des fonctions universalistes des intellectuels par leur intégration au capitalisme développé, et leur survie fantasmatique sous la forme de privilèges octroyés à une caste de « spécialistes de l'universel »⁵⁷.

En 1956, au début de la déstalinisation, une revue du PCI⁵⁸, *Il Contemporaneo*, ouvrira un débat sur le statut des intellectuels à partir des positions de *Ragionamenti*. Les animateurs de *Ragionamenti* reprochent aux partis de gauche de reproduire la mystification inhérente à l'organisation capitaliste de la culture : l'octroi d'une liberté apparente aux intellectuels en tant que couche sociale porteuse d'intérêts et privilèges, mais à cette condition que l'activité culturelle reste à distance des décisions politiques (et surtout de l'analyse des rapports sociaux – y compris les rapports internes au Parti – dont dépend l'activité des hommes de culture), pour se borner à la spécialité propre à chaque intellectuel – le Parti, et ce qu'on commence à appeler la planification capitaliste, produisant la synthèse passive des spécialités disciplinaires. Pour Fortini et les autres membres de *Ragionamenti*, par contre,

⁵⁷ Ces thèses sont exposées dans un texte inédit de 1945, adressé à Vittorini.

⁵⁸ Le tournant de 1956 marqua une libéralisation ultérieure des rapports entre le PCI et les intellectuels : Sergio Bologna a fait remarquer que cela s'est produit parce que le Parti renonça à toute orientation en termes de principes pour se consacrer uniquement à la reproduction de son immense, et lourd, appareil politique et économique...

il n'y a pas de distinction légitime entre culture et politique ; la forme organisationnelle que les intellectuels marxistes doivent donner à leur activité devrait déjà contenir des éléments d'*anticipation*, voire de *préfiguration* de la société nouvelle qu'ils voudraient bâtir. Il ne s'agit pas d'échanger des privilèges de caste contre la fidélité (souvent réduite à la propagande ou à la profession de foi) à une ligne politique préétablie, mais de faire transparaître ici et maintenant, à même les gestes et les produits du travail intellectuel, un signe vers des rapports sociaux différents. Les formules de *Ragionamenti* restent aujourd'hui, par leur oscillation entre utopie modernisatrice et rigueur révolutionnaire, d'une radicalité difficilement égalable. Pour Guiducci, dirigeant de la gauche socialiste et ingénieur de son état, il s'agit de choisir entre « planification capitaliste et planification socialiste ». Le socialisme pourra affirmer « sa capacité organique de planification, sa constructivité radicale par-delà (...) la division en classes de la société, la division du travail » en réalisant d'ores et déjà dans ses propres formes d'organisation

une *intervention organisationnelle* continue et contrôlée (...) touchant chaque champ de la vie associée (et les *human relations*, les nouvelles théories de la communication, les grands moyens d'influence sur l'opinion publique en sont les premiers relais).⁵⁹

Quelques mois plus tard, Guiducci revendiquera pour la culture « l'autonomie vis-à-vis des centres du pouvoir politique, justement parce que (...) l'art et la science sont des anticipations de la société future et de l'extinction au sein de celle-ci de toute forme de pouvoir »⁶⁰. Le critique littéraire Gianni Scalia, en préconisant l'« auto-direction culturelle » du mouvement ouvrier, déplore que des nombreux intellectuels marxistes n'aient pas « ressenti l'exigence d'une unité entre le privé et le public, l'engagement politique et le travail professionnel, la libre recherche et la coordination des activités »⁶¹, et que la culture marxiste ait accepté de s'inscrire

dans un cadre bourgeois traditionnel, et une organisation traditionnelle de la culture (...), l'acceptation des formes organisationnelles et des modes

⁵⁹ R. Guiducci, « La cultura si fa insieme », dans Collectif, *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. un'antologia di scritti del "Contemporaneo"*, a cura di G. Vacca, Rome, Rinascita-Editori Riuniti, 1978, p. 103.

⁶⁰ R. Guiducci, *Socialismo e verità*, Turin, Einaudi, 1956, cité par G. Vacca, « Introduction » à *Gli intellettuali di sinistra*, *op. cit.*, p. xv.

⁶¹ G. Scalia, « Neocrociani », dans *Gli intellettuali di sinistra*, *op. cit.*, p. 59.

de travail traditionnels, individualistes, académiques, atomisés, par des contributions partielles, épisodiques, non-systématiques

là où il s'agit par contre de développer une « "éthique" intellectuelle, une nouvelle civilisation culturelle (exigence fondamentale d'un "nouvel ordre" politique et social), d'une anticipation des formes organisationnelles, des institutions et activités culturelles de l'Etat socialiste *in nuce* ». ⁶² La « création d'un *champ unifié* de la culture de gauche, préparation *in nuce* de l'*unité de la culture* », doit dépasser l'unité abstraite (et la conséquente "dissociation" réelle) « entre l'intellectuel et le fonctionnaire, entre la libre recherche et le bureaucratisme mécanique » ⁶³ ; les intellectuels, les ouvriers et les paysans doivent élaborer une « ligne culturelle (...) comme anticipation des institutions d'une civilisation nouvelle » par une « dialectisation des tâches et des fonctions (...) au sein de l'unité du processus à la fois politique et intellectuel qu'est le mouvement ouvrier en tant que "totalité" » ⁶⁴. Quant à lui, Fortini critique l'organisation culturelle des partis communistes :

L'une des conséquences du clivage intérieur (ou du régime de double vérité) accepté par la plupart des chercheurs marxistes a consisté à croire de faire de la culture marxiste et de promouvoir le socialisme en travaillant sur tel ou tel autre sujet selon les principes méthodologiques du marxisme, tout en réinscrivant les résultats dans le cadre de l'organisation culturelle bourgeoise, l'édition, l'université, etc. (...). Persuadés que forme et contenu ne font qu'un, les chercheurs marxistes doivent préfigurer dans leurs propres instruments les instruments du travail culturel propres à la société socialiste : revues, maisons d'éditions, centres de recherches, bibliothèques, *mais aussi* de plans de recherche individuels ou en groupe, plans de contrôle critique des résultats des urgences et des priorités (...). Une telle structuration (...) *doit être l'œuvre des intellectuels-politiques eux-mêmes*, manifestation politique *spécifique* de ces derniers en tant que producteurs de culture spécialisée (...). Mais la même tâche de préfiguration de la société socialiste est posée à n'importe quelle catégorie de socialistes. Préfiguration politique donc, et également administrative au niveau du fonctionnement démocratique des rapports sociaux. ⁶⁵

⁶² *Ibid.*, p. 58-59.

⁶³ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁵ F. Fortini, « I politici-intellettuali », dans *Gli intellettuali di sinistra*, *op. cit.*, p. 43. Dans ce texte Fortini critique la « conception charismatique de l'idéologie (...) qui voit dans l'idéologie marxiste l'émanation des instances dirigeantes suprêmes du Parti. Historiquement, le parti s'est

Les spécialistes doivent dépasser leur propre spécialité par l'assomption de cette tâche de préfiguration :

Les spécialistes qui se réclament du marxisme doivent entreprendre de façon autonome – c'est-à-dire sans accepter dans leur domaine d'activité des directives politico-idéologiques autres que celles qu'ils ont en commun avec le plus humble des militants de base – l'examen individuel et en groupe des conditions de leur propre spécialité ; ils doivent planifier leur propre travail en le rattachant à celui des camarades, viser la soudure des plans particuliers dans un plan tendancielllement encyclopédique. Cette organisation de la *production* culturelle serait scolastique et passive sans les rapports avec ce qui existe de culturel dans toute production humaine (...), l'aspect culturel propre à tout comportement et toute création (sociale, morale, technique, politique).⁶⁶

Ces thèmes reviendront sous des formes différentes au cours de toute l'activité de Fortini, et c'est en suivant son trajet qu'on pourra suivre également l'évolution du problème des intellectuels dans la *Nuova Sinistra*. Entre la fin des années 1950 et le début des années 1960 (années qui marquent la modernisation capitaliste de l'Italie), Fortini croise les trajets, d'ailleurs fort compliqués, des expériences idéologiques et politiques radicales destinées à préparer et impulser le cycle des grandes luttes sociales qui éclateront bientôt dans la Péninsule. De la plupart de ces expériences, il sera à la fois un protagoniste, un inspirateur, et un critique sévère, en position toujours excentrique, mais jouant en même temps un rôle de médiateur et de trait

affirmé, avec Lénine, en tant qu'idéologue collectif (...) ; ensuite, et surtout dans la période stalinienne, il s'incarne dans les Comités centraux (...). L'unicité de la direction politique (...) est théorisée comme unicité de la direction internationale (...) » (p. 42) ; il appelle de ses vœux une « vérification "sociologique" et une interprétation "marxiste" du dispositif des partis marxistes » (p. 45). Cette tâche ne sera jamais accomplie par la plupart des courants de la *Nuova Sinistra*, surtout par la mouvance opéraïste, qui préférera toujours ramener la « dégénération » des Partis de la gauche à une insuffisante maturité de la Classe (la classe ouvrière, avec la majuscule monothéiste imposée par l'opéraïsme depuis Mario Tronti). Cette incapacité à fournir une théorie critique des organisations de la gauche est cohérente avec le mépris affiché par les opéraïstes à l'égard du maoïsme, qui, en France, inspirera par contre les analyses les plus lucides de la structure de pouvoir des PC, de l'État soviétique et de ses rapports de production (je fais allusion, évidemment, à Charles Bettelheim, à Robert Linhart, à Althusser lui-même, et à la récente périodisation du mouvement communiste proposée par Alain Badiou).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 45-46.

d'union entre individus et groupes différents⁶⁷. En particulier, il est en contact avec les *Quaderni Piacentini* et les *Quaderni Rossi*, ces derniers étant fondés par son ami et ancien camarade socialiste Raniero Panzieri. L'expérience des *Quaderni Rossi*, leurs pratiques d'enquête militante, contribuent à transformer l'idée que Fortini a de l'organisation des intellectuels. Si l'après-guerre et la Guerre Froide semblaient justifier une demande d'autonomie et d'autogestion vis-à-vis de toute soumission à la politique immédiate et aux instances des partis, la nouvelle conjoncture impulse des tentatives d'organiser des pratiques intellectuelles alternatives à *l'intérieur des structures capitalistes de la production culturelle* – de ces tentatives, le travail dans les usines mené par les *Quaderni Rossi* est un paradigme crucial.

Parmi les protagonistes des débats des années 1950, plusieurs (comme Guiducci et Amodio) rallieront la social-démocratie technocratique des gouvernements de centre-gauche, tandis que Fortini sera parmi ceux qui choisiront de participer à la construction d'une opposition tant au capitalisme qu'au modèle soviétique et en général au paradigme tiers-internationaliste de politique révolutionnaire (d'où son intérêt précoce pour la Chine, qu'il visitera en 1955 et 1972, et pour la figure de Mao Tsé-toung, en tant que protagoniste d'une rupture avec la voie soviétique au socialisme). Il deviendra l'une des références idéologiques de la tentative de renouvellement de la culture marxiste menée par la revue *Quaderni Piacentini*, née comme revue de critique culturelle et animée notamment par Piergiorgio Bellocchio, Grazia Cherchi, Carlo Donolo, Goffredo Fofi, Federico Stame. Dans une lettre de 1961 adressée au collectif qui fondera les *Quaderni Piacentini*, Fortini reformulera la question du statut des intellectuels à partir d'une situation à plusieurs égards inédite. Les nouvelles données sont essentiellement, d'un côté, l'essor des premiers noyaux de la *Nuova Sinistra*, qui était désormais un espace politique où le travail et la présence des intellectuels traditionnels produisaient des effets et posaient des problèmes largement inédits, mais qui avait surtout permis et impulsé la manifestation d'une intellectualité diffuse et non-traditionnelle, celle d'une nouvelle génération de militants, étudiants et ouvriers (la génération ouvrière jetée dans l'enfer industriel du Nord de l'Italie

⁶⁷ Edoarda Masi rappelle que, loin d'être un intellectuel isolé, Fortini joua un rôle décisif pour établir des contacts entre *Quaderni Rossi*, *Quaderni Piacentini* et le comité de rédaction des éditions Einaudi, dont il était un membre avec Cesare Cases, Raniero Panzieri et Renato Solmi (voir : http://www.criticamente.com/bacheca/bacheca_cultura_e_arte/Masi_Edoarda_-_Kamen_Intervista.htm)

par le « miracle économique »), qui se sont trouvés confrontés à des choix politiques et stratégiques – par exemple à l'organisation d'une grève ou d'une occupation – et qui ont été interpellés en tant que sujets de direction et de maîtrise, capables de rationalité, d'intelligence et de responsabilité. De l'autre côté, la donnée qui s'impose est la transformation de ce qu'Adorno et Horkheimer appelaient dans *Dialektik der Aufklärung* l'« industrie culturelle », son intégration de plus en plus organique à l'État planificateur et à l'entreprise capitaliste, désormais directement chargée des tâches d'intégration sociale : la scolarisation de masse, l'essor des mass-médias, les changements dans l'édition, progressivement soumise au régime marchand, sont autant de conséquences des transformations du capitalisme qui imposent une métamorphose de la question des intellectuels, modifiant ainsi le contenu et la notion même de fonction intellectuelle, et de ses porteurs sociologiques.

Dans la *Lettera agli amici di Piacenza*, Fortini esquisse de nouvelles tâches politiques et culturelles :

Le choix est entre, d'un côté, une perspective d'homogénéisation progressive du corps social (...) en direction d'une société de *welfare*, hétéronome et pseudo-démocratique, scientiste et techno-bureaucratique ; et, de l'autre, une perspective d'intervention active maximale sur les destinées et les choix, moyennant la collectivisation des instruments capitalistes de production et d'échange, et leur gestion par des formes de représentation différentes de celles de la tradition parlementaire.⁶⁸

Cette alternative, formulée en termes généraux, implique la nécessité d'une recherche empirique, de sociologie militante au sens des *Quaderni Rossi*, sur la place de l'intellectuel dans le processus de la production capitaliste, en tant que celle-ci détermine les tâches, le savoir-faire, et le rôle social de l'intellectuel, dont la figure subit des métamorphoses au fur et à mesure que les structures de l'industrie culturelle et de l'industrie tout court changent de forme et de stratégie. Du point de vue des tâches des intellectuels, le choix entre les deux perspectives générales à propos de l'évolution sociale correspondent

au choix entre d'une part l'intégration du spécialiste dans l'ordre productif existant et de l'autre une participation à celui-ci dictée uniquement par la nécessité. Poser inlassablement des questions concernant le pouvoir, c'est-à-dire les choix qui impliquent des

⁶⁸ *Lettera agli amici di Piacenza*, dans Id., *L'ospite ingrato primo e secondo*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 79.

changements dans le régime de propriété du néo-capitalisme, équivaut – dans la recherche scientifique ou les humanités, dans l'activité littéraire ou l'enquête philosophique – à poser inlassablement des questions concernant le dépassement des spécialités.⁶⁹

Fortini propose finalement la constitution de *groupes* se donnant pour tâche une activité – à la fois théorique et militante – à l'intérieur des institutions de l'industrie culturelle où le travail intellectuel est organisé : des groupes « qui s'auto-régleraient selon des lois non-écrites émanant d'une finalité et d'une conception du monde communes »⁷⁰. Sergio Bologna a très opportunément remarqué la proximité de cette proposition avec la pratique de la *conricerca* (« recherche-en-commun ») inventée par les *Quaderni Rossi* et le premier opéraïsme (Panzieri, Romano Alquati) :

Le concept de *conricerca* (...) préconisait l'intervention de l'opérateur politique-culturel au niveau de l'usine ou du quartier, non afin d'en tirer des renseignements avec lesquels écrire un essai de sociologie, mais de collaborer avec les ouvriers ou les locataires d'un immeuble pour construire une pratique de négociation, de mutualité, de libération⁷¹.

L'idée d'une formation diffuse de *groupes* implique davantage que la proposition d'une méthode de recherche : la *conricerca* est également une pratique organisationnelle, alternative aux partis traditionnels. La proposition de Fortini est donc entièrement inscrite dans la séquence des années 1960, caractérisée par l'essor de l'enquête en tant que pratique politique à part entière. L'enquête consistait à mettre en place des pratiques théoriques visant la connaissance rigoureuse des rapports sociaux, tout en se fondant sur un partage des voix, des points de vue et des formes de vie entre les militants-théoriciens et les sujets qui se trouvent directement impliqués dans la situation à étudier (ouvrier, paysans, « opérateurs culturels »...). Fondée sur une transformation du sujet du savoir, l'enquête est aussi un opérateur de transformation des pratiques politiques : elle est faite par des groupes d'intervention dont la structure est très différente de celle des partis et des syndicats, et vise à s'incorporer directement aux situations concrètes des strates sociales dominées. La fin des années 1960 assistera au passage de cette forme d'intervention théorico-politique à la constitution organisationnelle de

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁷¹ S. Bologna, « Industria e cultura », dans M. de Filippis (éd.), *Uomini usciti di pianto in ragione*, Rome, Manifestolibri, 1996, p. 24.

formations politiques au sens propre, mais qui représenteront également un prolongement, quoique sous des formes contradictoires, de cette idée d'intervention « sans-parti »⁷². L'époque des groupes extra-parlementaires, avec sa recherche de formules organisationnelles aptes à garantir une durée aux mobilisations étudiantes et ouvrières, posera d'une manière largement différente la question du rôle des intellectuels.

Après 1968

En 1973, dans la préface à une réédition de *Dieci Inverni* (1957), Fortini définira son propre livre comme « l'un de ces nombreux livres qui, au moins depuis l'époque jacobine, ont appelé à la résistance et à la rigueur (ou, si l'on veut, aux vertus civiques), une partie des classes moyennes intellectuelles »⁷³. *Dieci Inverni* formulait des tâches et des propositions correspondant à des problématiques dont l'essor et l'urgence avaient marqué l'après-guerre et la décennie 1950 :

La lutte contre le privilège du savoir, l'information dégradée, le gaspillage de l'existence, les fantasmagories technologiques, la morale des spécialistes rendue hypocrite par sa complicité avec les dispositifs de la destruction. Ces pages-là débouchaient justement sur le constat que le cycle de la corruption induite par la production artificielle des besoins n'en était, en Italie, qu'à ses débuts, que tout un cycle de dégradation de la *classe ouvrière* aurait dû s'accomplir avant de pouvoir s'attendre à une reprise, mais que, cependant, les conditions existaient pour mettre en place un travail de petits groupes minoritaires.⁷⁴

L'appel à la formation de groupes d'étude et d'intervention formulé dans la *Lettre* couronne d'une certaine façon cet « ordre du jour » qui conclut les années de la restauration et du développement capitaliste. Les expériences de la décennie 50 représenteront le préambule de ce qui deviendra par la suite la *Nuova Sinistra*, après le réveil de la lutte ouvrière et la révolte des étudiants en 1967-1968 :

La classe politique de la gauche italienne (...) était fascinée par les mythes de la rationalisation néocapitaliste, du *Welfare* et de la

⁷² Sur ce passage, voir A. Cavazzini, *Le printemps des intelligences*, op. cit.

⁷³ F. Fortini, *Dieci Inverni*, op. cit., p. 13.

⁷⁴ *Ibid.*

coexistence pacifique. Comment passer sous silence la contribution des partis de tradition marxiste à l'invraisemblable fable coexistentielle de la sainte trinité Kennedy-Jean XXIII-Khrouchtchev ? Dans les limites de nos possibilités, à l'époque du crocio-gramscisme, du national-populaire et du méridionalisme, nous avons essayé de faire allusion à ce qui se passait hors d'Italie et d'Europe, dans les domaines de l'organisation du travail, des techniques de manipulation de l'opinion, de l'usage capitaliste du savoir sociologique. Ce « nous » indique ces dix ou quinze jeunes qui, entre 1951 et 1958, presque tous dans l'Italie du Nord, réunis dans des petites publications telles que *Ragionamenti*, ou isolés, parvinrent à élaborer, grâce à un réseau très-serré d'échanges intellectuels, les thèmes idéologiques et politiques que les années suivantes auraient vu s'engager dans deux voies opposées, l'une, technologique et réformiste qui soutiendra le centre-gauche, l'autre, qui pariera sur la construction d'un savoir révolutionnaire.⁷⁵

La découverte de l'industrie culturelle et du néo-capitalisme, et l'expérimentation de nouvelles formes de pratique intellectuelle – soustraites à la logique traditionnelle des partis – restent donc les grands acquis de la période précédant l'explosion des conflits de classe. Désormais, aucune proposition concernant le rapport entre politique et culture ne peut éviter de se confronter, d'un côté, à l'intégration des fonctions intellectuelles aux appareils de la production capitaliste, au marché, et aux stratégies étatiques de rationalisation et planification ; de l'autre, à des pratiques culturelles inédites, à des tentatives de produire et transmettre de l'intelligence et du savoir en dehors, ou contre, des lieux et des formes traditionnelles de la fonction intellectuelle. Le rapport pédagogique entre l'intellectuel-*vates* et le peuple, les mythes de l'élite sublime, qu'elle soit spirituelle et solipsiste ou progressive et engagée, tout cela était en train de disparaître, non seulement à cause du changement des rapports de production capitalistes, mais aussi grâce à une *appropriation* de la fonction intellectuelle de la part de nouvelles classes et fractions de classe, de nouvelles générations, de nouvelles strates culturelles que le développement impétueux et tragique de la Péninsule avait jetées dans l'orage de l'histoire, et qui revendiquaient maintenant des responsabilités autonomes tant dans le domaine de la politique que dans celui de la production de culture, et de l'exercice de l'intelligence. À une nouvelle classe ouvrière s'ajoutaient de nouvelles figures de salariés, intégrées à la production capitaliste ou aux structures étatiques, des nouvelles compétences liées à

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

l'éducation, à la recherche et à l'information, se développaient, très différentes du « peuple » de l'ancienne Italie, et méfiantes vis-à-vis des médiations pédagogiques et paternalistes des partis. Entre ces nouvelles réalités et les minorités des années 1940-1950, une rencontre se produira qui donnera lieu aux noyaux idéologiques de la *Nuova Sinistra*, en vérifiant, par conséquent, l'opposition précoce de ces minorités-là aux premières manifestations du néocapitalisme :

Chez les moins naïfs ou les mieux renseignés, on pouvait constater, déjà à l'époque de *Dieci Inverni*, la conscience de la dégradation des existences individuelles (au sens des « carrières », bien entendu), et le refus d'assumer une qualification professionnelle, de se consacrer à ce travail spécialisé et concret, productif et positif, auquel nous invitaient les plus sérieux et les plus malins de nos contemporains. La crise historique de l'intellectuel « engagé », nous l'avions vue se produire bien avant le « miracle économique ». Ce qui nous donna la force d'esprit de ne pas croire à la force invincible du Nouveau Capitalisme, ce fut justement le refus de toute spécialisation et de toute profession, et le souvenir d'une totalité tendancielle de l'existence qu'on avait entrevue dans les années de guerre, et qui continuait d'être affirmée, partout dans le monde et avec la force des armes, contre le pacifisme coexistentiel et sa corruption.⁷⁶

Ce raccourci fulgurant écrit en 1973 esquisse et résume tous les enjeux concernant le statut des intellectuels, et leur rapport tant au capitalisme qu'à la politique socialiste ou communiste. Le modèle de pratique intellectuelle qui est proposé ici s'oppose tant à la spécialisation des tâches techniques et bureaucratiques qu'à l'organicité d'un parti ou d'un projet d'unification « national-populaire ». L'intellectuel est considéré comme une figure du *générique* : non seulement parce qu'il opère dans le domaine des orientations et des principes, mais aussi par sa radicale non-spécialisation – il travaille à l'intérieur du langage ordinaire, et, bien que sa pratique soit toujours conjoncturelle et circonstanciée (ce qui est inévitable si l'on veut éviter le bavardage d'amateur), il peut parcourir, à partir d'elle, toutes les médiations qui la connectent à l'ensemble des activités et des discours au sein d'une société. En outre – et c'est un point essentiel – il est responsable de l'organisation de sa propre pratique, des formes institutionnelles par lesquelles ses activités s'articulent à la vie d'une collectivité : pas d'activité intellectuelle sans une forme quelconque de militantisme. À l'inverse le militantisme – donc

⁷⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

le travail d'organisation et de décision – est déjà une activité intellectuelle, porteuse de valeurs culturelles à part entière dont les professionnels de la politique n'ont aucunement le monopole. Grâce à cette non-spécialisation, à cette transversalité vis-à-vis des cloisonnements disciplinaires, grâce surtout à ce présupposé, qui est aussi une idée-limite, d'une communication universelle, l'activité intellectuelle est *figure*, indicateur métaphorique, de l'émancipation : de l'égalité des intelligences et des esprits, de la cohérence et de la coopération entre les volontés, du dépérissement de la division du travail et de toute différenciation inégalitaire.

On reviendra sur cette dimension « utopique » de la fonction intellectuelle, décisive à bien des égards pour toute la problématique de la *Nuova Sinistra*. Il faut prêter d'abord attention aux nuances que Fortini introduit dans son bilan de 1973. Dans son retour sur la conjoncture dont *Dieci Inverni* est issu, l'écrivain italien parle du point de vue d'une conscience de plus en plus aiguë de l'avancement du capitalisme et de l'essor d'une nouvelle perspective politique – incarnée par la *Nuova Sinistra* elle-même et par les mouvements des années 1960 – qui ont rendu impossible la récupération des figures traditionnelles de la pratique intellectuelle :

La dernière vingtaine d'années m'a persuadé, comme d'ailleurs elle a persuadé tout le monde, que le capitalisme avancé, menant jusqu'au bout un processus commencé il y a presque deux siècles, a atteint mortellement l'articulation des superstructures (« culture », sciences, langages, formes), pouvant désormais multiplier à l'infini les spécialités parcellisées et établir, à loisir, n'importe quel semblant de savoir transdisciplinaire, étant donné que les expressions intellectuelles les plus disparates sont soudées par une structure moléculaire commune, celle du profit.⁷⁷

Lorsque des nouvelles formes de contrôle idéologique, directement incorporées au capitalisme, modifient les rapports, et les conflits, entre intellectuels et politiques, la proposition « de construire des noyaux, pour ainsi dire, auto-gérés de travail culturel », doit être reformulée dans un cadre entièrement nouveau, tant du point de vue des stratégies du capital que des formes de la politique d'émancipation :

Lorsqu'une transformation des opérateurs intellectuels se produit – bien entendu, mise en acte par le capital –, le modèle de l'opérateur politique change lui aussi. L'hypothèse d'une « organisation de la culture » a refait

⁷⁷ *Ibid.*, p. 18.

surface, en des termes entièrement différents, et sous les noms bizarres de contre-culture (*controcultura*) et contre-information (*controinformazione*) ; l'idée apparaît, s'étouffe, se rallume à nouveau, *de la possibilité d'agir ayant en vue une sécession du savoir au sein des structures organisationnelles du savoir contrôlé par le capital*.⁷⁸

Cette « sécession » est incarnée par l'ensemble des pratiques des mouvements étudiants, des travailleurs dans les écoles et les universités, des ouvriers eux-mêmes. Ces pratiques représentent une *production de culture* et un *usage du savoir et de l'intelligence*, qui, tout en se déployant à l'intérieur des structures étatiques et productives dont la tâche est la gestion et l'asservissement de ces fonctions, mettent en place des nouvelles formes d'activité intellectuelle en expropriant définitivement les intellectuels, en tant que corps séparé, de l'initiative culturelle et de l'élaboration critico-politique. L'intellectuel de gauche, même la figure atypique incarnée par les groupes des années 1950, cesse d'exister comme sujet et destinataire d'une stratégie politique à cause tant de l'avènement d'une société et d'une scolarisation de masse, que de la révolte, entre 1967 et 1969, des nouvelles figures immanentes à cette société contre les structures qui en soutiennent, tout en les asservissant, l'accès aux fonctions intellectuelles :

Si ce livre [Dieci Inverni en 1973] a toujours quelque chose à dire, c'est à d'autres [qu'aux intellectuels de gauche] qu'il le dit : à des lecteurs dont l'essor est aussi redevable à des livres comme celui-ci : je veux dire les étudiants que je n'ai appris à connaître, en ma qualité d'enseignant, que dans les dix dernières années ; les ouvriers d'avant-garde qui, dans leur activité syndicale et politique ont mis à l'œuvre des instruments d'analyse et de synthèse les rendant, au sens propre du terme – et en dehors du « parti » gramscien – des intellectuels ; les opérateurs de l'industrie culturelle, dans toutes ses formes, qui font chaque jour l'expérience de la démarcation entre l'authentique et l'inauthentique.⁷⁹

Déjà en 1968, Fortini avait formulé un diagnostic concernant, d'un côté, la subsomption de la culture traditionnelle par les dispositifs capitalistes de la spécialisation et de la parcellisation des tâches et des compétences, de l'autre, l'émergence de formes d'opposition politique et sociale à l'intérieur même des structures en devenir présidant à la reproduction des savoirs. Les

⁷⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 16.

tentatives d'organisation de la culture des années 1940 et 1950 étaient fondées sur

l'idée (...) d'une communauté séparée qui, certes, aurait dû collaborer à la cause du socialisme, mais en anticipant ou préfigurant certains comportements. [Cette idée] supposait une sorte de séparation vis-à-vis du corps social sans comparaison dans l'histoire moderne de notre pays sauf chez certains groupes de l'époque du *Risorgimento* ou de l'Internationale (...). L'Italie de la guerre froide n'avait pas permis cette forme de sécession. Cette hypothèse puérile n'avait pu que céder : d'abord face à la réalité politique du bloc des partis de gauche et à l'hostilité de leurs dirigeants (...); successivement, face aux pouvoirs économiques de l'édition et de l'industrie culturelle⁸⁰

Mais l'exigence à la base de cette hypothèse dépassée était

devenue de plus en plus claire au fur et à mesure que ce qu'on appelait la « critique de la culture » approfondissait l'exploration sociologique de ce phénomène en en concluant que la fonction assignée par le capitalisme aux intellectuels en tant que strate sociale chargée d'une mission idéologique était dépassée, et que leur intégration [*scil.* aux spécialités techniques et au marché] était irréversible. Néanmoins, il aurait fallu attendre notre présent actuel pour voir la sécession se proposer à nouveau comme une possibilité *en termes de masses* et sur le plan international, visant le dépassement tant de la figure de l'intellectuel progressiste que de celle du révolutionnaire de profession.⁸¹

Référence est faite, bien entendu, aux mouvements animés par la jeunesse étudiante, qui semblaient proposer, non seulement une nouvelle forme de *révolte* de l'intelligence et du savoir au cœur même de l'asservissement capitaliste des fonctions intellectuelles, mais aussi l'esquisse d'une *nouvelle pratique de la politique* qui aurait reformulé les problèmes « classiques » du rapport entre masses et avant-garde, fonction politique et fonction intellectuelle, organisation et spontanéité, en leur fournissant des solutions auparavant inconnues. La question du rapport des fonctions intellectuelles avec les structures du capitalisme avancé était au cœur de ce processus :

⁸⁰ F. Fortini, « Introduzione » à Id., *Ventiquattro voci per un dizionario di lettere*, Milan, il Saggiatore, 1968 ; Milan, EST, 1998, p. 20-21.

⁸¹ *Ibid.*, p. 21-22.

Toute une série de phénomènes sociaux et politiques très-complexes qui ont touché plusieurs pays en Europe et en Amérique – mais qui touchent, dans une certaine mesure, tout le monde, y compris l'URSS et la Chine – montrent un caractère qui, avant d'être celui de la révolution, ou tout en étant en même temps ce discours-là, est celui de la séparation et de la sécession, selon un rythme que l'histoire connaît déjà parfaitement. Ce qui aurait pu paraître un simple, et fréquent, refus du monde par des intellectuels « désorganiques » et donc frustrés, est devenu, au fur et à mesure que la prolétarianisation des *fonctions* intellectuelles avançait, le nœud crucial du discours politique des nouvelles oppositions. Les événements européens ont re-proposé, en des termes tout à fait nouveaux, l'ancienne problématique des rapports entre culture et politique. Information et vulgarisation, pamphlets et essais ? Mais ce qui s'agite dans les jargons des émeutes, dans les opuscules et dans les disputes n'est rien d'autre que l'exigence d'une *nouvelle théorie du savoir*. Souvent, ce qui parle est un langage vétuste, mais on peut déjà y dégager les axes des cristaux en formation, les nouveaux plans de décalage et de croissance.⁸²

La bifurcation : Fortini et Pasolini

Ces positions deviendront peut-être plus claires en les référant au rapport polémique qu'opposera Fortini à Pier Paolo Pasolini, auquel il avait été lié d'abord par un rapport d'amitié et de collaboration lors de la fondation de la revue éphémère *Officina*. Pour Fortini, l'image de l'intellectuel que Pasolini incarne – et sur laquelle celui-ci construira son propre mythe de rebelle anti-conformiste – représente en effet, sous la forme concentrée que l'intelligence et la grandeur poétique lui permettaient, plusieurs des caractères négatifs du monde culturel italien. Le jugement de Fortini – qui était en réalité beaucoup plus complexe et nuancé que notre résumé – peut paraître injuste, bien que le culte esthétisant et inoffensif autour de l'image d'Épinal du martyr « révolté » légitime toute surenchère dans la critique de ce symbole du conformisme anti-conformiste que devint très rapidement Pasolini après sa mort tragique. En effet, ce jugement doit être rapporté à un ensemble de positionnements à propos des tâches politiques des intellectuels dans l'Italie des années 1960 et 1970 : sans une connaissance précise de ce contexte, le rôle

⁸² *Ibid.*, p. 22-23.

joué par Pasolini dans les débats de l'époque reste inintelligible et susceptible des mythologisations les plus naïves. Selon Fortini, Pasolini

ne voulait pas se reconnaître, comme tout un chacun, pris au piège de son propre inconscient politique, par sa situation au sein des rapports de pouvoir et de classe (...). Ce qui ne pouvait pas ne pas lui rester illisible était la place qu'il avait voulu pour son œuvre (et pour sa propre vie d'auteur), je veux dire la place que la société lui assignait (...). Je fais allusion au jeu de mensonges intimes qui épargnèrent (au lecteur de Gramsci qu'il était !) toute réflexion véritable sur sa propre fonction publique et qui le livrèrent au plus puissant des instruments de l'industrie culturelle, le cinéma, où l'exploitation et la compromission avec les pouvoirs économiques et politiques agissent à des niveaux impossibles à contrôler.⁸³

La faiblesse idéologique de Pasolini, son incompréhension vis-à-vis des problématiques de la critique marxiste du capitalisme avancé, devinrent l'alibi d'un intellectuel qui refusait de renoncer à la liberté mythiquement irresponsable de sa parole prétendument privilégiée :

Pour les marxistes, une donnée est absolument préliminaire : *celui qui parle pour orienter idées et volontés doit faire comprendre qu'il sait d'où il parle et à qui il s'adresse* (...). Comme Vittorini, qui fut de ce point de vue son prédécesseur, *Pasolini entretint une attitude de refus et d'ignorance opiniâtres à l'égard des critiques de la culture et de l'industrie culturelle*. Car la prise en compte de ces critiques l'aurait forcé à faire ce qu'il n'a jamais voulu faire, à savoir une *critique de ses propres moyens de communication*, une critique dont il redoutait l'effet de paralysie. Il préférerait se considérer comme un condamné à la parole, comme un poète (...). La transformation anthropologique qu'il voyait se produire sous ses propres yeux était une réalité et elle l'est toujours. Il voyait l'« horreur » avancer sous la forme d'une dégradation et d'une marchandisation généralisées, mais lui aussi était pris dans cette marchandisation et il ne semblait pas s'en apercevoir. Pasolini a vécu, pendant des longues années, comme un membre de la classe des dominants.⁸⁴

Ce rapport de complicité à la fois conscient et involontaire vis-à-vis de l'industrie culturelle et de sa tendance à intégrer les privilèges traditionnels de

⁸³ F. Fortini, « Il rifiuto della maturità » (1984), dans Id. *Attraverso Pasolini*, Turin, Einaudi, 1994, p. 188.

⁸⁴ F. Fortini, « Pasolini politico » (1979), dans Id., *Attraverso Pasolini*, op. cit., p. 198-199-200.

l'intellectuel-homme de lettres a partie liée avec les positionnements politiques de Pasolini, sa « fidélité » au PCI et son hostilité à la *Nuova Sinistra* et aux mouvements de contestation :

Il fut utile au Parti communiste au moment décisif, lors de sa prise de position contre les mouvements étudiants en 1968. Entre Pasolini et le Parti, les relations n'étaient pas toujours claires. Les sympathies dont il jouissait auprès de certains milieux ecclésiastiques, et même aux sommets de la hiérarchie, facilitèrent sans doute la politique du « dialogue » avec les catholiques, qui était depuis toujours l'un des axes de la politique communiste en Italie.⁸⁵

Mais l'enjeu des critiques fortiniennes dépasse le simple positionnement sur l'échiquier politique. Il concerne essentiellement le *modèle* d'intervention intellectuelle que Pasolini associait, et ne pouvait ne pas associer, à son rapport au PCI :

[Dans les dialogues de Pasolini avec les lecteurs de la revue communiste *Vie Nuove*] on assiste à l'épuisement de la dernière des illusions de l'après-Résistance : celle d'un dialogue, justement, entre un « peuple » et un « intellectuel » ayant lieu sous la houlette d'un grand parti démocrate-populaire. Ce qui est gênant, ici, c'est l'absence de références au mouvement intellectuel et politique qui montait en Lombardie et au Piémont, ou encore l'incroyable sous-estimation de ce qui était en train de se passer en Chine et dans le Sud-Est de l'Asie.⁸⁶

La nature destructrice du néo-capitalisme fut relativement claire aux yeux de Pasolini, mais sa volonté de rester dans le cadre de la culture du PCI faisait obstacle à ses analyses :

Cette difficulté lui venait surtout du Parti communiste. Des pans entiers de l'humanisme communiste tendaient à refouler l'idée que la modernisation aurait lésé la qualité même de l'existence (...). Depuis le début des années 1960, le champ culturel qui se réclamait du marxisme était divisé. Cette sécession fut beaucoup plus sérieuse que celle de l'époque de Vittorini (1945-47) et de l'opposition anti-soviétique dans la décennie de la Guerre Froide. Cette fois, le discours critique était mené par des historiens du mouvement ouvrier, des syndicalistes, des économistes (...). Face à cette sécession, Pasolini se plaignait de la froideur de l'abstraction et du moralisme. Au fur et à mesure que le

⁸⁵ *Ibid.*, p. 203-204.

⁸⁶ F. Fortini, « Pasolini e le ultime illusioni » (1977), dans Id., *Attraverso Pasolini*, op. cit., p. 150.

discours devenait économique ou technico-politique, il devenait de moins en moins disponible à l'écouter. Quand il parlait d'ouvriers, il parlait en réalité des maçons de Rome.⁸⁷

Pasolini a *vécu* dramatiquement la destruction de l'ancienne Italie, l'effondrement des espoirs issus de la Résistance, l'essor du néo-capitalisme et la crise sociale et politique des années 1960 et 1970, mais il n'a pas été en mesure de *penser* rationnellement et politiquement cette conjoncture, parce qu'il a toujours refusé de remettre en question les formes de sa propre pratique – et de ses privilèges – d'intellectuel traditionnel, récupérable par l'« organicité » nationale-populaire, mais indisponible à la dissolution de tout statut d'exception de la parole poétique dans un projet collectif adéquat aux rapports sociaux capitalistes-avancés :

Pasolini (...) aura une conscience très claire, en 1965, d'une crise en acte du marxisme, et il en indiquera très précisément les symptômes. Mais, trois ans après, lorsque cette crise éclatera dans le mouvement de 1968, et les étudiants le mettront en cause – lui, Pasolini – il ne pourra que ré-exhumer la lamentation sur le déclin de la culture et se tourner vers le pessimisme radical. Il voit le lien entre opportunisme et dogmatisme dans la politique culturelle du PCI, mais il ne veut faire aucun effort de compréhension vis-à-vis de ce qui avait lieu ailleurs (...). Plutôt que d'intimisme à l'ombre du pouvoir on pourrait parler d'individualisme à l'ombre du PCI.⁸⁸

Finalement, l'engagement à côté du PCI aura fourni à Pasolini un alibi pour garder intacte une image tout à fait traditionnelle, même si désormais désespérée et autodestructrice, des tâches et des spécificités de la pratique intellectuelle :

⁸⁷ F. Fortini, « Pasolini politico » (1979), dans Id., *Attraverso Pasolini, op. cit.* p. 200. « Pasolini, au moment de sa collaboration avec *Vie Nuove*, ne soupçonnait même pas que toute une strate des jeunes générations était en train de se former avec d'autres perspectives que la sienne. Les œuvres de l'École de Francfort (...), quoique lues par des petits groupes minoritaires, voyaient leurs propres thèses se répandre, confrontées à la transformation sociale et économique. L'histoire politique de l'Italie moderne commençait à être radicalement repensée. Vis-à-vis des groupes qui se forment ces années-là autour de petites revues idéologiques et politiques (*Quaderni Rossi* à Turin, *Quaderni Piacentini* à Plaisance, *Giovane Critica* à Catane, *Nuovo Impegno* à Pise), Pasolini est hostile, repoussé par leurs aspects doctrinaires (...); et il subit en retour le jugement sommaire et méprisant de ceux qui le considèrent désormais comme totalement compromis avec le monde des célébrations et des débats officiels » (*ibid.*, p. 197).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 202-203.

La plupart de ses polémiques en forme de poèmes, surtout celles de ses dernières années, sembleraient assigner à un moment symbolique (telle l'allusion au « vers ») la tâche de les immuniser vis-à-vis de toute réfutation. Elles restent insaisissables par toute contestation rationnelle ; face à des tentatives de critique, elles se réfugiaient dans l'extraterritorialité lyrique (...). Pasolini (...) ne changea jamais d'oscillation dominante, de rythme essentiel de son propre être, en étant conduit par là à identifier le Moi (au sens de « sujet ») et la Parole, donc à assumer une attitude lyrique diffuse, incapable à jamais de trouver la résistance, l'irréductibilité d'un objet.⁸⁹

Le culte de l'exception lyrique et du statut privilégié du Poète s'articule chez Pasolini à la thématique – typique de ce décadentisme européen dont à bien des égards de nombreuses institutions poétiques italiennes représentent une répétition sublimée – du « refus de la maturité », d'une extraterritorialité et d'une irresponsabilité plus profondes, existentielles, voire ontologiques :

Cet horizon implique le primat de la libération immédiate de l'individu, le refus de toute médiation, le droit à l'exception et aux privilèges du génie, même déguisés en actes d'humilité, et finalement l'idée d'un destin personnel radicalement séparable des destins d'autrui.⁹⁰

Pasolini cherche à occuper « un temps et un lieu pré-rationnels ignorant tout problème d'authenticité et de véracité »⁹¹ :

Il célèbre l'adolescence. Il est Narcisse, ne désirant, dans l'autre, que soi-même (...). Comme le Maximin de Stefan George, cet adolescent est fidèle à soi-même et éternel (...). Il échappe à la corruption et surtout au remords, marque des esclaves. « Origine », répétition, volonté de posséder sans être possédé : un langage nietzschéen qui s'était répandu en Italie, au début du XX^{ème} siècle, et qui avait, heureusement, disparu depuis.⁹²

⁸⁹ F. Fortini, « Pasolini poeta », dans Id., *Attraverso Pasolini, op. cit.* p. 153-154-155.

⁹⁰ F. Fortini, « Il rifiuto della maturità », dans Id., *Attraverso Pasolini, op. cit.*, p. 187.

⁹¹ *Ibid.*, p. 184.

⁹² *Ibid.*, p. 185. Fortini insiste sur l'opposition, vraisemblablement consciente, de Pasolini aux modèles de problématisation de la fonction intellectuelle incarnés par Matthiessen et Pavese : « Le premier avait écrit en exergue de son ouvrage principal, *American Renaissance*, le mot shakespearien, tiré de *King Lear*, "Ripeness is all", "la maturité est tout". Le second avait repris cette expression (...) dans son dernier essai, publié après sa mort, *L'arte di maturare*, qui évoquait dans le titre l'*ars moriendi* des Anciens. Et Pavese avait encouragé la traduction en italien du grand livre du critique américain, de l'historien de l'"engagement" littéraire au XIX^{ème} siècle » (p. 185-186).

Pasolini refuse de sortir de l'enceinte, ou de la forteresse, que la Parole exceptionnelle du Poète construit autour de ses prises de position, réduites par conséquent à des manifestations finalement irresponsables de son Moi lyrique. Il ne veut pas admettre que « la réalité historique et sociale – qui est moins l'empire des signes que le signe des empires – est à l'origine du texte poétique, s'y frayant sa propre voie »⁹³ ; et, cohérent avec ces prémisses, il refuse de *vérifier* ces mêmes positions par leur confrontation à un processus collectif de transformation, en les soumettant à un *pari* vis-à-vis des tendances historiques et des orientations à assumer ici et maintenant. La souveraineté de l'individu exceptionnel soutient l'image traditionnelle de l'intellectuel, en accentuant « les dichotomies entre rationalisme-irrationalisme, raison-vitalité, et en prenant grand soin de cacher les racines de ces dichotomies, à savoir les rapports de production et donc la place que l'individu occupe au sein des rapports sociaux »⁹⁴.

Finalement, « ce qui rend fort douteux le discours éthico-politique de Pasolini, et qui nous empêche de le considérer comme le discours d'un frère, est justement le cercle atroce qui le force à tout commencer par le Moi et à tout ramener au Moi »⁹⁵. La critique de Fortini, souvent très violente et parfois injuste, vise surtout la connivence, dissimulée et douloureusement vécue, entre d'une part la dernière incarnation universellement reconnaissable d'un monde intellectuel privilégié en voie de disparition et, d'autre part, les forces qui opèrent contre l'émancipation et l'égalité. Cette critique contribue par conséquent à marquer la *séparation* définitive et radicale entre, d'un côté, les idées de « militantisme » et d'organisation des intellectuels que Fortini et d'autres préconiseront et expérimenteront à partir des années 1960, et de l'autre l'image traditionnelle du rôle et des prérogatives de l'intellectuel « engagé », ce décadent de bonne volonté qui s'ignore :

Je ne suis pas loin de la conviction que n'importe quelle opération de rénovation intellectuelle et politique en Italie ne pourra que commencer par la destruction du modèle représenté par la politique de Pasolini. L'admiration pour le poète et l'artiste Pasolini m'aide à comprendre que le modèle de la participation des intellectuels à la vie politique ne peut

⁹³ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁴ F. Fortini, « Pasolini politico » (1979), dans Id., *Attraverso Pasolini, op. cit.*, p. 202.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 205.

aucunement être celui qu'il représentait, et moins encore celui de ceux qui l'ont adopté ensuite⁹⁶.

La constitution de la *Nuova Sinistra*, la révolte dans les universités, l'essor d'une classe ouvrière industrielle hautement conflictuelle : tels sont les points sur lesquels les positions se clivent irrémédiablement et la politique du monde intellectuel italien « de gauche » se trouve confrontée à des divisions nécessaires et sans retour.

Suicide ou dépassement de l'intellectuel ?

Les positions de Fortini à l'égard du dépérissement d'une certaine figure de la pratique intellectuelle ne doivent aucunement être amalgamées avec celles, en apparence plus radicales mais somme toute bien traditionnelles, concernant le « suicide de l'intellectuel », que Fortini refusera toujours de cautionner. Des positions de ce genre, héritant de l'anti-intellectualisme de la Troisième Internationale, et de certains courants de gauche de la Seconde (notamment, en Italie, celle d'Amadeo Bordiga), referont bientôt surface dans la *Nuova Sinistra*. La contradiction d'une culture « engagée » mais qui peine à sortir du cercle de l'auto-représentation d'une élite, et celle, symétrique à la première, d'une *praxis* culturelle qui se voudrait universelle tout en étant perpétuellement tentée par son rôle sacré et presque sacerdotal, fera du monde intellectuel italien un objet à la fois d'amour et de haine pour les luttes contre l'inégalité ; et, pour les stratégies des pouvoirs politiques (y compris celles du Parti communiste), la cible d'une oscillation indéfinie entre séduction-corruption et persécution-marginalisation.

Rien d'étonnant donc dans la montée en puissance, avec l'essor des conflits sociaux et des milieux politiques d'opposition dans l'après-guerre, de la « ligne » du « suicide de l'intellectuel », largement répandue dans les années 1960-1970 (disons, autour de 1968) parmi les militants et les dirigeants des groupes extra-parlementaires, eux-mêmes généralement pourvus d'une formation universitaire ou issus de milieux intellectuels. Cette position refuse toute valeur autonome de la fonction intellectuelle, dont on invoque la résorption immédiate dans l'engagement politique et dans le militantisme. Les privilèges sociaux des intellectuels sont identifiés sans réserves à la fonction

⁹⁶ *Ibid.*

intellectuelle : la figure de l'intellectuel « universaliste » ne serait que le masque de l'inégalité et de la légitimation du point de vue des classes dominantes, l'universalisme lui-même n'étant qu'une mystification idéologique des dominants⁹⁷. Ce discours est assez différent de celui tenu par le PCI à l'époque du national-populaire, exaltant la santé morale des classes populaires contre l'individualisme morbide des intellectuels : il se fonde plutôt sur la présupposition implicite d'une auto-transparence de l'agir politique militant, véritable *acte pur* qui se situerait d'emblée au-delà des semblants et des mystifications – ancien rêve de l'intellectuel qui veut atteindre le terrain vierge de l'authenticité par le refus, voire l'autodestruction de ses propres prérogatives réflexives et médiatrices de savoirs et discours.

Une autre position très répandue dans le panorama italien, surtout dans la phase qui précèdera les conflits des années 1960, préconisera le dépassement de la pratique intellectuelle en faveur de la spécialisation, des savoirs techniques incorporés à l'État ou à la production, expression directe de la *Rationalisierung* imposée par le capitalisme avancé et dont le mouvement ouvrier devrait acquérir la maîtrise. L'idéaltype de l'intellectuel humaniste, médiateur de principes universalistes et communicateur en langage ordinaire apparaît comme un symptôme de l'archaïsme et de l'arriération de l'Italie : la culture marxiste est sommée de se tourner en direction des connaissances spécialisées (surtout la sociologie anglo-saxonne) qui, seules, peuvent fournir des connaissances positives sur la réalité sociale et naturelle, et orienter convenablement l'action politique. Ce discours, dirigé contre l'élitisme sublime d'une fraction des intellectuels italiens, mais également contre le populisme du PCI des années 1950 et sa tradition « meridionaliste » (la tristement célèbre ligne Vico-De Sanctis-Croce-Gramsci canonisée par le groupe dirigeant togliattien), présentait l'inconvénient d'aboutir à une adhésion totale aux idéaux et aux formes organisationnelles de la culture propres au capitalisme avancé (les représentants principaux de ce courant, comme Roberto Guiducci, rallieront bientôt la technocratie du Centre-gauche). La position marxiste face à la culture reviendrait par conséquent à épouser les pratiques et les buts du capitalisme nord-américain, sans les oripeaux littéraires et spiritualistes de l'Italie arriérée. Une polémique déclenchée par

⁹⁷ Dans les formulations les plus extrêmes, marxistes-léninistes ou opéraïstes, la culture elle-même est considérée comme nécessairement et intrinsèquement bourgeoise, la tâche du « point de vue ouvrier » consistant pour un opéraïste comme A. Asor Rosa à faire éclater les crises internes de cette culture issue de la décadence de la bourgeoisie.

cette position à la fin des années 1950 débouchera sur la formation d'un champ théorique caractérisé par une problématisation différente des questions jusqu'ici esquissées, un champ d'abord transversal entre PCI et *Nuova Sinistra*, mais qui ne tardera guère à s'identifier aux positions de celle-ci.

En 1959, le germaniste Cesare Cases⁹⁸ publiera un pamphlet satyrique, *Marxismo e neopositivismo*, une attaque assez violente contre un groupe d'intellectuels marxistes (Emilio Agazzi et Armanda Guiducci, en particulier) qui proposait, en s'inspirant du philosophe Giulio Preti, de greffer le matérialisme historique sur des approches empiristes et pragmatistes. Selon ce groupe, le marxisme devrait renoncer à toute « vision du monde » totalisante, à toute ambition de saisir une totalité de déterminations dialectiques, pour devenir une pure méthodologie guidant des analyses particulières à propos de phénomènes spécifiques. Le discours dialectique traditionnel était disqualifié comme métaphysique invérifiable, et sa survie en Italie interprétée comme l'effet du sous-développement de la Péninsule, encore indemne des innovations techniques et scientifiques propres aux pays capitalistes avancés. On proposait donc de congédier Vico, de Sanctis et Croce, mais aussi György Lukács, d'ailleurs très peu aimé par les intellectuels officiels du PCI, et à cette époque tombé en disgrâce à cause de sa participation au gouvernement d'Imre Nagy en 1956. C. Cases répondra en esquissant une vision de la dialectique qui, tout en affichant la plus pure orthodoxie « matérialiste-dialectique »⁹⁹, était en effet, bien que peut-être sans le savoir, proche des auteurs qu'il avait traduit ou qu'il traduira – Lukacs, Brecht, Benjamin –, qui représentaient le marxisme international de la première moitié du XX^{ème} siècle, héritiers, chacun d'une manière différente, de la culture « classique » de la bourgeoisie allemande et centre-européenne, et qui avaient été les premiers analystes et témoins marxistes de l'essor du capitalisme avancé et de l'« américanisme » entre la Grande Guerre, la défaite de la révolution européenne et la victoire des fascismes. Cette tradition – que Perry Anderson appellera « marxisme occidental » qui est repérable par l'importance qu'elle accorde aux thèmes de la dialectique et de la « conscience » – pouvait être opposée tant aux

⁹⁸ 1920-2005, traducteur et correspondant de Lukács, il traduira aussi dans les années suivantes B. Brecht, W. Benjamin, travaillant également sur l'École de Francfort

⁹⁹ Cases était à l'époque un membre du PCI ; il entrera bientôt en contact avec les cercles de la *Nuova Sinistra* en train de se constituer, en particulier avec les *Quaderni Rossi*, et donc avec le charisme personnel de Raniero Panzieri, qui marquera profondément la plupart des protagonistes de ce milieu idéologique et politique (tel sera le cas de Fortini, Cases, de Renato Solmi et de la sinologue Edoarda Masi, traductrice de Lu Xun) et avec les *Quaderni Piacentini*.

fascinations technocratiques de la modernité anglo-saxonne qu'au provincialisme arrogant du marxisme officiel « crocio-gramscien ». En 1959, Cases retrouve chez Lukács une idée de dialectique très différente de celle mobilisée par l'« historicisme absolu » des marxistes italiens, qui, en défigurant l'élaboration gramscienne, avaient fait de la référence à la dialectique, d'un côté, une justification perpétuelle du fait accompli et des nécessités tactiques, et, de l'autre, une mythologie postulant la décadence inévitable du capitalisme et son incapacité à se modifier et à dépasser ses crises par des processus de restructuration et rationalisation. Pour Cases, s'inspirant de Lukács, la dialectique avait à voir moins avec l'histoire et le progrès qu'avec l'idée de Totalité¹⁰⁰. La tâche de la pensée marxiste consisterait à *totaliser* les phénomènes singuliers et le processus historique dans sa globalité : tout problème est à considérer « comme un moment du développement de la totalité historique-sociale », selon un idéal lukacsien dont Cases cite une formulation paradigmatique fournie par le philosophe hongrois :

La démarche idéale consisterait évidemment à associer l'élaboration complète des horizons théoriques au traitement exhaustif de la totalité du développement historique.¹⁰¹

Dans cet horizon, l'élaboration d'une *Weltanschauung* était considérée comme une tâche cruciale, en tant que manifestation d'un effort de totalisation :

La supériorité de la conception du monde [face au primat de la technique] consiste à inviter chaque individu à repenser de façon cohérente les différents problèmes, à éclaircir d'un point de vue unitaire sa propre position, face à ces mêmes problèmes.¹⁰²

¹⁰⁰ La dialectique *sans* philosophie de l'histoire – au sens d'une scansion d'étapes nécessaires – est l'un des caractères principaux de la « philosophie spontanée » œuvrant chez nombre d'auteurs et groupes de la *Nuova Sinistra*.

¹⁰¹ C. Cases, « Marxismo e neopositivismo » (1959), dans Id. *Il boom di Roscellino. Satire e polemica*, Turin, Einaudi, 1987, p. 16 et 26. Cases cite G. Lukács, *Der historische Roman*, Berlin, 1956, p. 6; ce livre sera traduit en italien en 1965 : *Il romanzo storico*, Turin, Einaudi. Il en existe une traduction française que je n'ai pas pu consulter.

¹⁰² *Ibid.*, p. 53.

Cet effort visait le dépassement de tout spécialisme technique¹⁰³, et donnait à l'idée de totalité le statut d'une *anticipation* par et dans la pensée d'une humanité libérée. Cela aboutissait à assigner aux intellectuels une fonction ambitieuse mais finalement assez rigoureusement caractérisée : les totalisations dialectiques dont ils étaient chargés constituaient une *préfiguration* de l'émancipation réelle par la praxis révolutionnaire. Cases expliquera, en 1977, les raisons de son adhésion aux thèses de Lukács dans les termes suivants :

En lisant Lukács on finit – consciemment ou pas – par croire que les intellectuels, eh bien c'est des gens très importants ! (...) Pour le premier Lukács (...) la totalité aurait déjà été annoncée par la pensée classique allemande, donc les intellectuels étaient – mieux : ils auraient pu devenir – les maîtres de la totalité, ils pouvaient briser l'apparence, la couche réifiée, toucher à la dialectique et à la vérité. Donc, ces intellectuels étaient les précurseurs du prolétariat, qui, lui, selon l'essai célèbre sur *La réification et la conscience du prolétariat*, était la classe qui tendait, en puissance, dans la conscience possible, à saisir la totalité, à l'unité entre sujet et objet, etc. Par là, aux intellectuels était attribuée cette fonction, et la culture, l'esprit, le *Geist*, était une force qui aurait dû devenir la force agissante de la révolution. Chez le Lukács de la maturité, cette tâche des intellectuels est peut-être un peu moins disproportionnée, mais c'est tout à fait clair que les intellectuels jouent toujours un rôle très important¹⁰⁴

Fortini, dont Cases deviendra un ami et un collaborateur, travaillant avec lui lors de la traduction de *Faust* et devenant une autre référence idéologique majeure des *Quaderni Piacentini*, soutiendra des positions analogues. Ayant appris par sa fréquentation des textes d'Adorno, Horkheimer, Benjamin (mais aussi de Ch. Wright Mills, et de Hans-Magnus Enzensberger), que le capitalisme avancé tend à détruire la figure de l'intellectuel traditionnel en le réduisant à un spécialiste de techniques orientées par le profit, ou à un rouage du marché culturel, *tout en conservant*

¹⁰³ « Tout lecteur de Lukács sait très bien que pour celui-ci (et pour les classiques du marxisme) la séparation étanche des sciences de l'esprit est un effet de la division capitaliste du travail (...), qui brise leurs liens avec la totalité, et que ces liens ne peuvent être rétablis que grâce au marxisme et à son idée du processus économique-social comme repère définitif de toute manifestation de l'esprit » (C. Cases, « Marxismo e neopositivismo », *op. cit.* p. 55).

¹⁰⁴ C. Cases, « La perdita della totalità » (1977), dans Id. *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Turin, Einaudi, 1985.

ses privilèges de porteur professionnel et exclusif d'une parole « vraie », Fortini plaidera pour une négation-destruction, certes, du « rôle sacré ou mandarin des intellectuels », mais

dans une direction diamétralement opposée à celle (...) du capitalisme avancé. C'est-à-dire au travers d'une réaffirmation de l'existence et de l'irremplaçabilité de la *fonction* intellectuelle par le même geste qui nie le rôle des porteurs spécialisés de cette fonction-là.¹⁰⁵

Il faut bien que « le savoir et le savoir-faire des intellectuels [soient] mis au service du savoir et du savoir-faire collectifs, sans réserves »¹⁰⁶. Mais cela suppose de reconnaître que dans ce même savoir, de toute évidence lié à des privilèges et à des inégalités socio-historiques, *il y a cependant de l'universel*, et par conséquent une anticipation de la fin des inégalités et des privilèges :

A l'époque de la bourgeoisie imparfaitement capitaliste, la couche sociale des intellectuels (...) exhibait en son propre sein, avec un degré maximal de lucidité, les contradictions propres à la structure sociale d'où elle avait surgi¹⁰⁷.

Il s'agit encore une fois d'un thème cher à Lukács et à l'Ecole de Francfort : le savoir des intellectuels tels que les concevait la société bourgeoise – les « fonctionnaires de l'humanité », les porteurs d'une raison et d'une vérité s'adressant virtuellement à tous les hommes – contient une préfiguration déformée, mais virtuellement émancipatrice, de ce que le communisme instaurera dans l'ordre des rapports sociaux. La mort de l'intellectuel traditionnel dans le capitalisme avancé – mais qui pourrait avoir lieu, en un sens inverse, dans le processus de révolutionnarisation des rapports sociaux – doit déboucher sur un déplacement de cette fonction universalisatrice que la culture bourgeoise a développée sans pouvoir la libérer de sa solidarité avec l'inégalité et la domination de classe. Cette fonction est en effet essentielle à l'humanité générique en tant que telle : elle consiste à élaborer et instaurer des hiérarchies de significations, des ordres de valeurs, à construire des critères d'orientation et à opérer des choix selon ces critères. Si cette fonction devait disparaître de la vie sociale, il ne resterait que la soumission aux rapports sociaux capitalistes et aux impératifs aveugles du profit, du marché et de la « rationalisation » capitaliste de la vie. C'est

¹⁰⁵ F. Fortini, « Intellettuali, ruolo e funzione » (1971), dans Id. *Questioni di frontiera, op. cit.*, p. 71.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 71.

pourquoi il devient urgent et nécessaire d'élargir à tous les hommes cette *puissance* de s'orienter par rapport à des points décisifs concernant les destinées individuelles et communes, qui est la puissance de *décider* à propos des destinées propres et de celles d'autrui. Autrement dit, la fonction intellectuelle, en tant qu'elle implique des *décisions* sur des *priorités*, est une fonction d'*autorité* :

Il y a « autorité » (...) lorsque entre deux moments d'une seule personne, entre deux personnes, deux pensées, deux groupes d'hommes, un consensus est réalisé à propos d'un ordre ou d'une hiérarchie de valeurs (...) un ordre de priorité et d'importance.¹⁰⁸

En ce sens, l'autorité a partie liée avec ce qui est possible de préfigurer, ici et maintenant, du communisme lui-même :

L'autorité implique apparemment l'inégalité (...). Mais dans une perspective communiste renouvelée, l'exigence égalitaire nous demande autre chose que l'égalité des *conditions* (...). Elle demande plutôt l'égalité des *conclusions* : la plus terrible, aujourd'hui, la plus effrayante même pour les progressistes, celle qui est ressentie par chacun parmi nous comme (...) massification, régression. L'égalité des conclusions implique un maximum d'homogénéité des destins et des conduites comme conséquence de leur intégration réciproque. Mais tout cela ne pourra que correspondre à une sensibilité incomparablement aiguë à l'égard de l'autorité, c'est-à-dire de ce qui, à l'intérieur de chaque instant, homme, pensée ou travail, *est le plus important* et demande notre *assentiment*.¹⁰⁹

Dans ces lignes écrites en Mai 1968, Fortini exprime un souci partagé par les secteurs les plus lucides du mouvement étudiant italien : le souci d'inscrire dans la durée les expériences du mouvement lui-même, de donner une durée *politique* à cette impulsion révolutionnaire sans précédent, donc de lui imposer les conditions et les contraintes d'une *organisation* et d'une *discipline*.

Fortini insiste sur le lien nécessaire entre cette durée politique et organisationnelle et une durée *d'orientation*, coïncidant avec la capacité de suivre une perspective cohérente, de traiter des points selon des principes d'orientation, même une fois retombée la flambée libératrice initiale de l'insurrection. La durée politique garantie par l'organisation n'est donc que

¹⁰⁸ F. Fortini, «Dissenso e autorità » (Mai 1968), dans Id. *Questioni di frontiera*, op. cit., p. 58

¹⁰⁹ *Ibid.*

l'incorporation de cette durée plus fondamentale au milieu des urgences et des contingences. Dans cette exigence de durée on reconnaîtra une fois de plus une figure de la contradiction : l'incorporation à des figures *lato sensu* organisationnelles est nécessaire puisque les hommes ne tolèrent pas de vivre dans une exposition permanente au Vrai – il faut diluer celui-ci pour lui permettre de survivre à l'épuisement inévitable de sa frappe événementielle. Mais ce rapport est aussitôt renversé : le désir d'immédiateté, qui vise une jouissance absolue et instantanée de l'événement, est justement ce qui ne peut que *rater* le rapport à la vérité – celle-ci ne vit que dans et par une durée, qui seule peut faire d'elle une source permanente d'orientations et de choix. De ce point de vue, l'*Aufhebung* de la lutte émancipatrice dans des formes de discipline et d'autorité n'est plus un malheur inévitable, mais la condition nécessaire du déploiement de l'émancipation : ce n'est que par cette voie qu'elle peut vivre parmi les hommes et devenir *vivable* par eux, tandis que la coïncidence immédiate entre l'absolu et la vie n'aboutit qu'à la dissolution et à la mort. Le dépassement de la mort et de la finitude par une transmission de la vérité par-delà les espoirs, les désirs, la *présence-au-monde* de ces mêmes hommes qui travaillent pourtant à cette transmission : tel est le cœur de l'idée fortinienne de l'universalité, et du communisme.

La question des intellectuels au crépuscule de la Nuova Sinistra

Dans les années suivantes, la réflexion menée par Fortini à propos des tâches des intellectuels s'articulera au bilan de la *Nuova Sinistra*, de ses limites et de son destin. Dès le début des années 1960, Fortini n'a eu de cesse de critiquer les erreurs – en dernière instance fatales – de la *Nuova Sinistra* : sa tendance à reproduire les formes organisationnelles et idéologiques tiers-internationalistes et à se satisfaire rapidement des surenchères verbales pour compléter les limites de l'action réelle. Il a fustigé la tentation de l'irrationalisme et le culte de l'immédiat, mornes répétitions « de gauche » du décadentisme anarchisant du début du XX^{ème} siècle ; la funèbre idéologie libertine héritée de Mai 68 et la célébration nietzschéenne du Désir ; la résurgence perpétuelle de la *Realpolitik* désenchantée héritée du cynisme togliattien, l'arrogance modernisatrice qui déversa des fleuves de sarcasme sur le communisme chinois, et la rhétorique culpabilisante sur le « suicide de l'intellectuel » qui ne parvint jamais, par sa négativité abstraite, à innover

réellement par rapport au problème de la fonction intellectuelle. Pour Fortini, au cours des années 1970, la *Nuova Sinistra* fut incapable de représenter le lieu de cette transformation de la fonction universaliste des intellectuels sur laquelle il s'était constamment interrogé :

Avons-nous été capables, au cours de dix années de querelles, de nous accorder sur une définition acceptable de la nature et des rôles des soi-disant « intellectuels »? Non. Cela est d'autant plus grave que les dirigeants et une grande partie de la "base" de la *Nuova Sinistra* étaient justement des « intellectuels » fuyant leur propre condition (...) à la recherche de quelque chose qui les garantirait de ne plus en être (...). S'accorder sur une définition acceptable aurait voulu dire ouvrir un espace où les contradictions internes à la *Nuova Sinistra* auraient pu respirer.¹¹⁰

Dans la société capitaliste avancée, il n'est plus de lieu à l'abri de l'intégration à l'État et au Capital, de « zones libres » où les inventions communistes pourraient se déployer pleinement :

Ce que je propose est l'utilisation de n'importe quel instrument disponible, accompagnée d'une déclaration politique, la plus explicite possible, d'appartenance à un « camp » (...). Aujourd'hui la structure capitaliste et les structures politiques ne laissent aucun espace pour une production alternative (...). La perte d'élan du « mouvement » a signifié également la perte du privilège consistant à se donner un code (par ailleurs, la *Nuova Sinistra* a été novatrice à la limite sur le plan du lexique, jamais sur celui de la syntaxe) (...). Toute activité intellectuelle dont nous sommes capables (...) doit savoir, sous peine de tomber dans l'auto-illusion, qu'elle ne peut plus garder aucune distance authentique par rapport à l'enchevêtrement complexe de la « machine culturelle ». Il devient urgent de reconnaître et d'accepter cette réalité (...). Qu'est-ce qu'« accepter » veut dire ? Accepter veut dire s'arracher à toute illusion d'un résultat immédiat ; choisir pour notre propre travail la forme de la métaphore ; suggérer – par la pensée et l'image – cette distance que son utilisation politique et industrielle ne concède pas (...). Il faut risquer constamment l'hypocrisie en introduisant notre propre parole dans n'importe quel contexte (...) en essayant de tirer de la rigueur et de la qualité de notre travail la force de résister (...) aux corruptions qui en altéreraient les significations.¹¹¹

¹¹⁰ F. Fortini « Più velenoso di quanto pensiate » (1972), dans Id., *Questioni di frontiera*, op. cit. p. 27-28.

¹¹¹ F. Fortini « Saper scrivere » (1975), dans Id., *Questioni di frontiera*, op. cit. p. 120-122.

Les anticipations de l'émancipation ne peuvent se construire qu'avec les fragments du « monde faux », par une discipline de la distance et du détournement, capable de déterminer la syntaxe d'un essai ou d'un poème, sans postuler l'existence d'une société, ou d'une contre-société, d'ores et déjà libre des contradictions, des rapports de propriété et de pouvoir, de la fausse conscience nécessaire.

Fortini avait depuis toujours associé à l'organisation des intellectuels la proposition d'une discipline du travail intellectuel, visant la présentation – par une certaine organisation de la langue, des rapports syntaxiques, des outils de l'expression et de la pensée et des manières de les utiliser – d'une *image* déterminée de rapports sociaux libérés. Mais ce thème se voit transformé face à la crise des organisations de la *Nuova Sinistra* :

On n'en a pas fini avec l'idée que l'élaboration et la fondation d'un langage, d'une rhétorique ou d'une métrique (...) n'auraient rien à voir avec la Révolution (...). Tant qu'on continuera à croire en l'illusion (...) réformiste selon laquelle savoir serait déjà pouvoir, penser serait déjà faire, et le mot serait déjà la chose – sans que le savoir, la pensée et le mot soient guidés jusqu'à leur but, mais au contraire en les laissant à l'océan libériste des institutions « culturelles » du marché néo-capitaliste – tant qu'on croira tout cela, on croira qu'il suffirait d'opposer (...) la parole rouge à la parole noire. Pourtant, afin de lutter contre la barbarie à laquelle nous sommes tous confrontés, il faut que (...) la parole rouge représente aussi un autre langage ; que les rapports entre les mots et les phrases, leurs rythmes, les structures des modes d'argumentation et de représentation, s'opposent point à point à ceux qui sont propres aux « autres », et qu'ils soient par contre cohérents entre eux, qu'ils suivent un plan et un choix, sous l'autorité d'une pensée cohérente (...). Il faut lutter contre la dissipation, le verbalisme, la redondance, le bruit de fond produit par la multiplicité (...). Le style simple implique d'abord la décomposition de la multiplicité et sa recomposition selon un ordre différent. Enseigner dans les écoles et les groupes politiques (...) à épargner les mots, les informations, et les impressions ; à refuser l'immédiateté, l'improvisation, l'abondance. Appelez cela « classicisme », si vous le voulez.¹¹²

Cette idée était destinée à rester énigmatique et inachevée : face à la clôture d'une époque d'espoirs et d'inventions, Fortini semble proposer la fondation d'une langue capable d'*allégoriser* ces rapports humains émancipés

¹¹² F. Fortini, « Contro il rumore » (1969), dans Id., *Questioni di frontiera*, op. cit. p. 89-90

et égalitaires que les impasses de la politique semblent avoir rendus pour l'instant impraticables. Il s'agit d'une proposition d'*ars poetica* néo-classique qu'il faudrait ré-apprécier aujourd'hui, après les deux décennies festives 1980 et 1990 et leur orgie de « communication » de masse, de bavardage spectacularisé, et d'éclectisme culturel creux et irrationnel.

Le problème de la fonction et du destin des intellectuels reviendra sous la plume de Fortini lorsqu'il se confrontera au mouvement de 1977 et à sa répression féroce que l'État, les médias et la gauche historique orchestreront en plongeant un pays déjà ravagé par la crise économique dans un climat de guerre civile. La critique des idéologies et des positions subjectives de l'Autonomie est, comme toujours chez Fortini, violente et sans complaisance, mais non sans reconnaître le bien-fondé de certains refus :

L'aire d'opposition la plus récente, l'aire dite autonome (héritant de toute une décennie « situationniste »), fonde sa position sur le refus de distinguer entre la sphère du social en tant qu'immédiateté et celle du politique en tant que médiation-organisation (...). Elle sait que l'organisation est un piège, où elle a vu tomber successivement toutes les nouvelles formations politiques. Elle refuse de se faire identifier à un programme, un comité, un siège. Elle veut coïncider avec le « mouvement » : comme si la vie était l'informe. Telle est sa dette vis-à-vis des tragiques inepties des avant-gardes esthétiques. Rêve de l'adolescence illimitée qui se re-propose ; comme en 1968 et avec les mêmes, piètres, maîtres-à-penser : les surréalistes qui refusaient de devenir adultes et ne purent que vieillir. Elle jouit d'une agilité incontestable, certes, qui échappe à toute prise. Mais les limites de l'Autonomie sont vite atteintes. Ou bien il y aura, dans l'ombre, un Nečaev, un directoire occulte, ou bien le gaz autonome occupera tout l'espace, en perdant sa puissance de pression. Il échappera aux normes du parti ou du groupe, mais non à celles, plus générales, de la société-institution. Qui veut être ange, sera bête. Qui refuse d'être part, sera tout : donc rien. Ainsi, l'on devient *Les fous du roi* [en français dans le texte] ; où le roi est *le souverain* [en français dans le texte], le « peuple souverain », et le *fou* [en français dans le texte] garde la mélancolie, et la beauté, de l'âne.¹¹³

¹¹³ F. Fortini, « Note per una falsa guerra civile » (1977), dans Id. *Disobbedienze I. Gli anni dei movimenti. Scritti sul manifesto 1972-1985*, manifestolibri, Rome, 1997, p. 168.

Ce texte, très beau, extrêmement lucide et à bien des égards prophétique¹¹⁴, ne concerne pas que les formes tragiques sous lesquelles la *Nuova Sinistra* consommait, et presque célébrait dans un mélange de *cupio dissolvi* et de frénésie euphorique, son épuisement et sa dissolution : il vise à réouvrir la question des intellectuels, face à la « nouvelle » ligne du PCI à leur égard – la ligne de la représentation par le Parti des porteurs sociologiques des spécialités, des salariés de l'école, de l'industrie d'avant-garde et des centres de recherches. Les raisons de parier sur une *autre* pratique de l'intelligence différente de celles organisées par l'État et le capitalisme sont réaffirmées juste avant la fin catastrophique de toute expérimentation politique organisée :

Le discours du PCI est connu et déjà ancien (...) : la compétence et la technicité sont (...) généralement subordonnées à une compétence-technicité spéciale, celle des intellectuels de parti, de ceux qui réunissent la double figure de l'intellectuel (chercheur, technicien spécialiste, etc.) et du cadre (...). La proposition du PCI ne diffère en rien de celle qui pourrait venir de la part de la Démocratie chrétienne ou de n'importe quel autre parti, ou plutôt d'un consensus anonyme qui existe par delà les partis (...). De ce point de vue, on peut imaginer le succès auquel cette proposition est destinée. Mieux : le succès qu'elle a déjà connu. Depuis longtemps. Incontestable est l'existence d'une masse imposante d'opérateurs intellectuels (dont la grande majorité est « invisible » faute de collaborer aux grands journaux ou de faire des apparitions à la télévision) animés par la sacro-sainte exigence de voir les résultats de leur travail, de rendre celui-ci socialement utile et reconnu en tant que tel, et

¹¹⁴ Parmi les remarques les plus pénétrantes : « Trois décennies de régime démo-chrétien, dix ans d'italo-stalinisme, dix ans de togliattisme, dix ans de luttes contre la *Nuova Sinistra*, ne permettent aucune illusion à propos de la démocratie italienne » (p. 170) ; à l'occasion d'une émission télévisée avec la participation d'hommes politiques et de membres des collectifs autonomes : « D'un côté, les hommes du pouvoir, les représentants du pouvoir qui (...) n'ont soufflé un seul mot sur les exactions de la police et de la magistrature ; au nom, j'imagine, de l'autonomie du pouvoir judiciaire. Ils parlent de courage civique à tort et à travers (...) sachant qu'ils peuvent émettre impunément leurs provocations, protégés, non seulement par l'immunité parlementaire, mais surtout par le consensus de millions et millions de philistins, *parmi lesquels comptent les millions de travailleurs que leur politique menée pendant trente ans, qu'ils fussent au gouvernement ou à l'opposition, a changé en petits bourgeois assoiffés d'ordre et désireux d'en finir avec ces jeunes voyous sans respect pour le travail.* De l'autre côté, divisés en trois ou quatre sous-sectes, bavards, confus, litigieux, leurs adversaires disaient la vérité avec les mots de l'erreur » (p. 170-171).

qui, par conséquent, inscrivent de bon gré leur travail dans les visées politiques d'un grand parti tel que le PCI.¹¹⁵

Mais, encore une fois, l'objet et le destinataire des réflexions de Fortini ne sont pas les « intellectuels » en tant que groupe sociologique cimenté par des intérêts communs et particuliers. Le problème est toujours celui de la fonction intellectuelle, et de ses formes possibles par delà la division en classes et les structures propres à la société capitaliste. Par delà la représentation politique des « compétences », il existe

depuis la naissance de la société bourgeoise – mais en effet déjà dans l'Athènes de Socrate – un *autre* genre d'intellectuel, qui n'est pas, ou pas seulement, le porteur d'un savoir, d'une compétence ou d'une technique intellectuelle, mais qui est aussi le porteur d'une attitude critique vis-à-vis des valeurs et des fins sociales, et par conséquent porteur de *valeurs différentes*. Que ces valeurs différentes, comme nous le savons, s'enracinent dans des classes ou strates sociales déterminées, dans des sites spécifiques que ces classes ou strates occupent dans la structure des rapports de production, cela ne suffit pas pour leur conférer plus ou moins de dignité et d'importance. Leur activité s'inscrit, d'un côté, dans telle ou telle autre spécialité ou discipline, et, de l'autre, s'en sépare pour assumer les caractères spécifiques de la persuasion idéologique, éthique, politique. Si le « parti des intellectuels » est une illusion fréquente, tout comme le « gouvernement des techniciens » (mais cela n'a pas toujours été le cas : des véritables partis des intellectuels ont animé la vie politique de l'Angleterre au XVIII^{ème} siècle et de la France pendant la Révolution et la Restauration), il faut pourtant remarquer qu'une minorité d'intellectuels, voire une partie minoritaire de l'activité globale des catégories intellectuelles, a toujours existé qui, moyennant la critique de ce qui existe et la proposition explicite ou implicite de valeurs *autres*, a constamment revêtu, et voulu revêtir, une fonction politique sous la forme de micro-partis ou partis provisoires, voire instantanés, comme groupes de pression et noyaux critiques de l'opinion.¹¹⁶

Cette autre figure de la pratique intellectuelle n'est pas une spécialité, jouant plutôt un rôle virtuellement universaliste qui lui confère une signification implicitement égalitaire :

Ce genre d'activité intellectuelle appartient virtuellement à tous, et c'est en cela que consiste sa contiguïté à l'égard de l'activité politique. Entre,

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 172-173.

d'un côté, l'activité d'analyse de la réalité sociale et de critique de l'existant propre à l'intellectuel (dans cet autre sens), et, de l'autre, ceux qui ne vivent pas d'un travail spécifiquement ou exclusivement intellectuel, la différence est bien moindre que celle qui sépare ces dernières figures, d'une part, et, de l'autre, le spécialiste d'une activité intellectuelle. Lorsque les politiciens de profession de n'importe quel parti (mais il s'agit surtout des partis de gauche) incitent les travailleurs à la haine ou au sarcasme à l'égard des « intellectuels », ils opèrent une confusion *volontaire* entre, d'un côté, le spécialiste (bénéficiant de la division du travail et par conséquent privilégié) et cette forme d'activité critique, indépendante des organismes politiques et qui implique cependant une intention politique. Si bien qu'une activité « intellectuelle » de ce genre correspond à celle qu'incarne le militantisme syndical ou politique.¹¹⁷

Fortini souligne encore une fois la solidarité perverse entre les pratiques inégalitaires et dirigistes des partis communistes et les formes capitalistes de la division du travail et de l'organisation des savoirs :

Les [générations de] cadres qui se succèdent à la tête des partis communistes depuis soixante ou soixante-dix ans refusent d'accepter l'existence d'une activité critique qui ne jouerait pas le jeu politique professionnel (...). Ils convoient l'alliance avec les intellectuels comme techniciens-spécialistes, comme joueurs de flûte ou comme décoration, mais surtout en tant qu'éléments nécessaires de la machine de l'Etat moderne ; et, sous cette forme, ils les ont gagnés, ou pourraient les avoir gagnés, à leur cause, des entières nouvelles générations de ces figures étant en train d'émerger dans les pays qui s'auto-définissent socialistes. Mais qui sont alors ces intellectuels qui, dans tous ces pays, sans exception, subissent depuis toujours des formes et des degrés variables de rejet et de persécution ? Et qui, chez nous, dans les polémiques quotidiennes, sont assimilés aux adversaires ou indiqués comme cibles à la haine des militants ? Ils sont les agents d'une fonction inéliminable, impossible à identifier à celle de l'expert, du spécialiste, du chercheur, de l'artiste ou de l'écrivain. Ils ressemblent à ces derniers et souvent, presque toujours, ils sont *aussi* des spécialistes de telle ou telle autre science, de telle ou telle autre discipline sociale ou historique, ou encore des chercheurs, des artistes et des écrivains. Mais cela n'est vrai que parce que ces activités spécialisées fournissent des connaissances dont le niveau supérieur d'abstraction rend plus aisé le genre de critique que nous

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 173.

venons de mentionner. [L'économiste, le mathématicien, le journaliste, le sociologue] étudient également des aspects, des tendances et des rapports, qui sont propres à la société au sein de laquelle ils opèrent, et qui n'appartiennent pas à leur compétence spécifique.¹¹⁸

Cette fonction de critique garde une valeur d'émancipation universelle, parce qu'elle renvoie à l'exercice égalitaire des intelligences, à la possibilité que chacun participe enfin à la gestion de son propre destin. Mais cette valeur ne peut se réaliser qu'*ailleurs*, en ouvrant des espaces où cet exercice de la critique pourrait se déployer en soustrayant des savoirs et des compétences à leur subsumption aux rapports capitalistes ; ces espaces sont toujours précaires, provisoires, et de toute façon non garantis – en raison de l'épuisement de tout projet politique en mesure de soutenir dans la durée des *institutions* où la fonction intellectuelle aurait pu être exercée dans le sens de ses virtualités émancipatrices. Cet épuisement ne concerne pas que la *Nuova Sinistra* italienne : il renvoie plutôt à la crise du mouvement communiste et à la clôture d'une longue séquence historique des politiques d'émancipation. L'incapacité à traiter convenablement les puissances de l'intelligence s'avère rétrospectivement comme l'une des limites majeures, et les plus tragiques, de ces politiques. Mais pour Fortini l'hypothèse de l'émancipation dont le communisme a été longtemps le nom est irréductible, et refait surface dans les tentatives, infiniment fragiles et précaires, d'arracher des noyaux de vérité au « monde faux » de l'organisation capitaliste de la société – tels sont les sites de la fonction critique après l'impasse finale des projets politiques du XX^e siècle. Ces tentatives assument donc une signification de *préfiguration* – métaphores d'un nouveau *faciès* de l'existence. Le problème qui se pose est celui de « *faire rentrer dans ce genre de participation* [de groupes minoritaires à la fonction universelle de la critique] *le modèle d'existence humaine que proposèrent, souvent poléliquement, certains grands ouvrages de littérature ou de science* »¹¹⁹. Il s'agit à nouveau d'arracher des fragments de « vraie vie » à l'emprise de la « vie fausse », et de ne pas céder sur l'articulation virtuelle entre l'exercice critique de l'intelligence et les luttes contre l'exploitation, l'oppression, contre les forces dont l'intérêt est de garder les individus et les collectifs dans un état perpétuel de minorité :

Il y a une ressemblance extraordinaire entre les « valeurs » que les intellectuels « désorganiques » formulent en dehors des « compétences

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 174.

techniques » et le discours gigantesque, ininterrompu, sur les « valeurs », c'est-à-dire sur les raisons dernières de l'être et de l'agir, qui refait surface de temps en temps, cherchant des réponses dans les livres, dans la confrontation, dans l'amitié, dans l'amour, cherchant opiniâtrement une sagesse qui n'est pas le savoir de l'expert, du père jésuite ou du camarade, mais qui est *autre chose* (...). Au fur et à mesure que les structures de la représentation politique visent sa transformation en institution reconnaissable, en corps professionnel, cette fonction [critique] ne cesse pourtant d'excéder ces structures. Parce qu'elle est l'agent de la négation dialectique.¹²⁰

Le « marxisme occidental » et la Nuova Sinistra

Cette idée de négation n'est compréhensible qu'à partir de la notion de *dialectique* que Fortini partageait avec les « hégélo-marxistes » Cesare Cases et Renato Solmi, et dont les inspirateurs furent Lukács, Adorno, et plus généralement les courants « hégélo-marxistes » de langue allemande. Cette problématique théorique permet d'assigner ce courant particulier de la *Nuova Sinistra* à ce que Perry Anderson a appelé *Western Marxism* – le « marxisme occidental ».

Selon l'importante synthèse proposée par Anderson, le marxisme occidental représente une constellation historique et théorique déterminée :

Dans les années qui suivirent la Première Guerre mondiale, lorsque la grande vague des troubles révolutionnaires était retombée en Europe centrale (...) une tradition intellectuelle bien distincte se développa en Europe, qui reçut bien plus tard le nom de marxisme occidental. Né d'une défaite politique – l'écrasement des insurrections prolétariennes en Allemagne, en Autriche, en Hongrie et en Italie, directement vécu par ses premiers grands penseurs (Lukács, Korsch et Gramsci) – ce marxisme était séparé du corpus classique du matérialisme historique par une césure nette. En l'absence d'une pratique révolutionnaire populaire, toute stratégie politique visant à renverser le Capital s'évanouit (...). Le marxisme occidental compensa cette perte en trouvant son centre de gravité dans la philosophie, où une série de penseurs exceptionnels de deuxième génération – Adorno, Horkheimer, Sartre, Lefebvre, Marcuse – construisirent un remarquable champ de théorie critique (...). Un centre

¹²⁰ *Ibid.*, p. 175.

d'intérêt fondamental constituait l'horizon commun à toute ligne de pensée. Le marxisme occidental était avant tout un ensemble de recherches théoriques sur la culture du capitalisme avancé. La primauté de la philosophie dans cette tradition conférait à ces travaux une tonalité particulière : ils restaient résolument, mais non exclusivement, attachés aux questions esthétiques (...). La culture s'identifiait d'abord et avant tout au système des arts.¹²¹

Dans les années 1970, Anderson considérait que la vague de repolitisation des années 1960 et 1970 avait scellé la crise de cette tradition largement territorialisée dans la critique de la culture capitaliste, abordée généralement par le biais des questions esthétiques. En 1998, Anderson considère au contraire les années 1960, en particulier Mai 68, comme « l'apogée » de ce courant, essentiellement à cause du rôle joué par l'Internationale Situationniste dans le soulèvement parisien. Pourtant, l'étude de la *Nuova Sinistra* italienne pourrait révéler un autre destin politique des problématiques marxistes occidentales : à savoir leur traduction en une séquence de pratiques politiques et « idéologiques » (relativement) de masse lors de la longue « séquence rouge » italienne. On peut reconnaître, dans plusieurs débats et positions des groupes et des revues de la *Nuova Sinistra*, les effets des problématiques marxistes occidentales, et notamment l'importance attribuée aux questions « culturelles » – critique de la culture comme moment essentiel de la critique du capitalisme, et ce, à partir du constat que *c'est au niveau de la culture que se joue la dialectique entre autonomie et hétéronomie du sujet*. La problématique de l'émancipation du sujet vis-à-vis des formes d'assujettissement qui façonnent sa conscience immédiate est précisément le noyau théorique du marxisme occidental – d'où l'importance cruciale de la philosophie, et notamment de la philosophie classique allemande, dans cette tradition.

Or, on peut suggérer que le thème de la « longue marche » par-delà la fausse conscience comme moment subjectif incontournable du renversement du capitalisme a été l'un des noyaux décisifs de la *Nuova Sinistra* ; d'où l'extrême importance des débats littéraires, esthétiques, poétiques, dans ses revues, et aussi – quoique indirectement – dans les positionnements des groupes, qui, tous, ont dû à un moment ou à l'autre traiter la question du statut à assigner au domaine culturel dans leurs stratégies politiques. Tant chez les

¹²¹ Perry Anderson, *Les origines de la postmodernité* (1998), Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 97-98.

Quaderni Rossi que chez les mouvements étudiants, les recherches sur la « rationalisation » néo-capitaliste du travail et sur l'essor de l'industrie culturelle, et les analyses consacrées à la fonction de l'Université de masse révèlent l'influence décisive des catégories élaborées par Lukács, Adorno, Marcuse... Ces débats débordaient le simple enjeu de la « politique culturelle » : en effet, les problèmes liés à la juste manière de traiter la sphère de la culture furent souvent, pour la *Nuova Sinistra*, le banc d'essai et le guide pour la *détermination des orientations stratégiques générales*. Les diagnostics critiques sur ce que le capitalisme avancé avait fait de la culture représentèrent à bien des égards une matrice décisive de l'ensemble des analyses des rapports sociaux et de l'élaboration des lignes stratégiques de la pratique politique. Selon cette perspective, l'incorporation de la culture à la nouvelle configuration des rapports capitalistes devient le symptôme et l'analyste privilégié à partir duquel l'ensemble des enjeux d'une stratégie politique globale peut être abordé.

Perry Anderson considère comme l'une des limites principales du marxisme occidental sa tendance à refouler le moment proprement politique. L'analyse des rapports entre capitalisme et culture néglige « la culture comme champ de bataille, comme ferment de discorde entre ses protagonistes. Tel est le plan de la politique, conçue comme espace autonome »¹²². C'est pourquoi Anderson considère Gramsci comme excentrique par rapport au courant dominant du marxisme occidental, à cause de son intérêt pour la transformation politique de l'État et de la « société civile ». Or, nous cherchons justement à montrer que la dialectique de la culture élaborée par Fortini et par d'autres théoriciens de la *Nuova Sinistra* vise à faire de la sphère culturelle un champ de tensions et de conflits. Il n'en reste pas moins que dans plusieurs orientations de la *Nuova Sinistra* – y compris l'opéraïsme – la problématique de la culture, en tant que problématique de la mise-en-forme des valeurs et des significations qui inspirent l'agir et la vie collectifs, a fonctionné comme une matrice générale de la formulation des problèmes politiques et sociaux. Mais cela n'a été possible que grâce au statut contradictoire de l'idée de culture propre au marxisme occidental. La problématique que ce courant n'a jamais cessé de creuser est représentée par ce que Herbert Marcuse appelle le « caractère affirmatif de la culture » :

¹²² *Ibid.*, p. 183.

La culture affirmative a adopté, avec l'idée de la pure humanité (*Humanität*), la revendication historique du bonheur universel des individus (...). Le niveau le plus élevé qui puisse être atteint par l'homme suppose la réalisation d'une communauté de personnes libres et raisonnables dans laquelle chacun a la même possibilité de développer et d'épanouir ses possibilités (...). L'unité représentée par l'art, la pure humanité de ses personnages est irréelle ; elle est l'image inversée de ce qui se produit dans la réalité sociale. La force critique et révolutionnaire de l'idéal qui maintient en éveil, précisément à cause de son irréalité, les aspirations les meilleures de l'homme au milieu d'une réalité mauvaise, est particulièrement mis en relief dans les périodes où les couches rassasiées trahissent expressément leurs idéaux.¹²³

La fonction affirmative de la culture est un caractère décisif de la civilisation bourgeoise et de son universalisme contradictoire :

Les couches bourgeoises montantes avaient fondé leur exigence d'une nouvelle liberté sociale sur la raison humaine universelle (...). Mais la raison et la liberté n'allaient pas au-delà des intérêts de ces groupes qui s'opposent de plus en plus à l'intérêt du grand nombre. La bourgeoisie a donné une réponse décisive aux questions accusatrices : *la culture affirmative*. Cette culture est fondamentalement idéaliste ; elle oppose à la détresse de l'individu isolé l'humanité (*Menschlichkeit*) universelle (...), à la sujétion extérieure la liberté intérieure, à l'égoïsme brutal la vertu du devoir (...) Mais l'idéalisme bourgeois n'est pas seulement une idéologie : il exprime aussi un état de choses réel. Il n'enferme pas seulement la justification de la forme d'existence en vigueur, mais aussi la souffrance devant cette forme d'existence ; il n'est pas seulement la satisfaction de ce qui est, mais aussi le souvenir de ce qui pourrait être. Le grand art bourgeois, en faisant de la souffrance et de la tristesse des forces éternelles, n'a cessé de détruire dans le cœur de l'homme une résignation trop facile en face des choses quotidiennes.¹²⁴

¹²³ H. Marcuse, « Réflexion sur le caractère "affirmatif" de la culture » (1937), dans Id., *Culture et société*, traduit par G. Billy, D. Bresson et J.-B. Grasset, Paris, Minuit, 1970, p. 116-118.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 113. On remarquera, en passant, que Marcuse fait glisser constamment son discours du domaine de la culture à celui de l'esthétique. L'art et la littérature fonctionnent justement comme paradigmes et noyaux de l'universalisme des objectivations culturelles. Cette problématique, spécifiquement allemande et italienne, n'est pas immédiatement compréhensible en dehors de ces deux contextes culturels. D'ailleurs, le rôle qu'un certain discours philosophique français assigne à la rigueur mathématique dans la formation éthico-politique des esprits n'est pas non plus immédiatement traduisible dans des idéaux culturels davantage littéraires.

Franco Fortini est l'interprète principal de cette problématique dans le contexte italien ; il développera les positions propres au marxisme occidental en référence constante à l'introduction du nom et des idées de G. Lukács dans les débats de la gauche italienne.

Forme esthétique et dialectique de la culture

À l'instar de Cesare Cases et de sa critique du néo-positivisme marxiste, Fortini prendra position à propos de la réception italienne de l'auteur de *Histoire et conscience de classe*, en développant une dialectique analogue à celle du germaniste et en défendant, dans un article de 1959, les positions esthétiques de Lukács contre ses critiques crocio-gramsciens et néopositivistes :

[Le discours lukacsien], justement parce qu'il suppose l'unité objective du réel historique, conduit à définir « grande » l'œuvre qui aurait enveloppé dans son propre microcosme assez d'aspects de la *Totalität* pour devenir (...) autosuffisante (...). L'autosuffisance (relative) de l'œuvre, au sens de Lukács, relève de sa capacité à être la *représentation-interprétation tendanciellement totale des relations historiques-sociales dans la typicité artistique*, impliquant un point de vue qui parcourt chacune des médiations qui mènent des structures économico-sociales jusqu'aux superstructures idéologiques dont les langages sont porteurs.¹²⁵

La même fonction de totalisation que Cases assignait avec Lukács à la fonction intellectuelle est assignée par Fortini, toujours à travers l'interprétation du philosophe hongrois, à l'œuvre littéraire : l'œuvre est *figure*, métaphore, renvoi *per speculum et in aenigmate* à l'émancipation de l'humanité, mais uniquement à condition d'incorporer et de retraduire dans sa propre forme les tendances et les articulations du processus historique total. Pour Fortini, qui développe assez librement ces thèmes lukacsiens, « l'usage littéraire de la langue, sa formalisation », est « métaphore d'une modalité d'être des hommes »¹²⁶. L'œuvre d'art est métaphore d'une capacité – définie comme « surhumaine » – de dépasser la passivité qui domine l'homme

¹²⁵ F. Fortini, « Lukács in Italia » (1959), dans Id. *Verifica dei poteri*, Turin, Einaudi, 1965, 1989, p. 196-197.

¹²⁶ F. Fortini, « Aldilà del mandato sociale » (1964-1965), dans Id., *Verifica dei poteri, op. cit.*, p. 139.

assujetti à la société divisée en classes : « L'utilisation littéraire de la langue est l'homologue de cette utilisation formelle de la vie qui est le but et la fin du communisme »¹²⁷. La capacité d'imposer une fin à la vie relève de la « *capacité de donner une forme à la vie*, de l'organiser à partir d'un but, ce qui constitue la spécificité des œuvres d'art »¹²⁸. La « *formalizzazione* » – « mise en forme » plutôt que « formalisation » – de la vie est le dépérissement de son usage aliéné, c'est-à-dire conservateur, utilitariste, soumis aux impératifs du profit : « Il faut essayer de mettre en forme, dans l'œuvre (...), une structure stylistique qui, dans ses tensions immanentes, pourrait constituer la métaphore d'un "corps" social humain tendant, moyennant une voie révolutionnaire, à acquérir une "forme" »¹²⁹.

On rencontre ainsi, tant dans l'art et la littérature que dans l'agir culturel tel que Cases le théorise dans son pamphlet, une fonction de *totalisation* ayant une valeur d'*anticipation* : la totalité vers laquelle tendent tant l'agir artistique que la praxis culturelle anticipe une émancipation universelle que l'œuvre d'art et la « vision du monde » réalisent sous une forme métaphorique. On pourra reconnaître dans ces positions la présence efficace d'un paradigme « classique », celui de l'humanisme esthétique, qui, élaboré dans l'Allemagne des Lumières, de l'Idéalisme hégélien, et du Classicisme de Goethe et Schiller dans leur période weimarienne, a exercé des effets très puissants sur la pensée des grands dialecticiens marxistes dont s'inspirent Fortini et Cases. Ce paradigme agit chez ces derniers d'abord en suggérant une idée de culture déterminée à partir de l'activité artistique – produire une vision du monde, c'est-à-dire faire de la culture le lieu où s'élabore une orientation concernant les « destins généraux » de l'humanité, est un acte assimilé à la production d'une *forme* à l'intérieur de laquelle les contradictions, les problèmes et les perspectives orientant leur traitement pourraient déployer l'ensemble virtuel de leurs significations. Il faut comprendre cette « formation » à la fois comme « mise-en-forme » et comme *Bildung*, la pratique totalisatrice qualifiant un sujet qui lui aussi « se forme », c'est-à-dire qui « se met en forme » en s'arrachant à sa particularité immédiate et en s'élevant – par la même action totalisatrice qui produit l'œuvre d'art ou la vision du monde – à la « conscience générique », à une orientation

¹²⁷ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 145.

universaliste et émancipatrice¹³⁰. Ce paradigme esthétique est le prisme à partir duquel Fortini et Cases (et Lukács) pensent l'émancipation humaine, les conditions de la vie sous le capitalisme (ou, en général, dans les sociétés divisées en classes) étant stigmatisées comme *amorphes* : l'existence y devient une série inorganique de particularités oscillant entre la toute-puissance abstraite de l'individu isolé et l'hétéronomie réelle de l'atome social assujéti à un Tout invisible, qui se soustrait du coup à toute critique globale. En opposant une tension, une *intentio*, dirigée vers la totalité, à la dispersion des fragments de la vie, l'art et la culture préfigurent le dépassement de ces conditions de vie, et deviennent les métaphores de la possibilité pour les hommes d'être transis et déterminés par des contenus immédiatement adressables à l'humanité en tant qu'universalité générique, par-delà la division en classes, le pouvoir d'État et les inégalités d'accès aux objectivations du savoir et de la culture. C'est pourquoi la lutte pour l'autodétermination d'une activité intellectuelle critique et libre vis-à-vis tant de l'industrie culturelle que du dirigisme des partis et des États s'articule, même si d'abord indirectement et comme par analogie, à la lutte que les masses dominées mènent pour reprendre le contrôle de leur existence :

Nous ne pouvons pas oublier ce que nous disent l'anthropologie et la psychologie sur les mystifications que l'inconscient, les conditions historiques et la structure économique imposent à la conscience de soi ; et que la voie pour sortir, toujours partiellement, de l'auto-mystification, passe justement par le travail, par l'agir dirigé vers une fin, par son caractère relationnel, inter-humain.¹³¹

La lutte contre l'assujettissement du sujet aux formes d'exploitation et de réification de la « conscience » (selon le vocabulaire hégélo-marxien) passe par la capacité de conférer une forme autonome à l'existence, correspondant *per analogiam* à l'activité formatrice des pratiques esthétiques et culturelles. Et, tout comme ces pratiques, la lutte pour donner une forme à la vie enveloppe un *geste* d'appel, une force communicationnelle qui est consubstantielle à la formalité de la forme, et donc à sa valeur d'émancipation :

¹³⁰ Tout cela sera systématiquement développé par Lukács dans son *Esthétique* de la maturité (voir N. Tertulian, *Georges Lukács*, Paris, Le Sycomore, 1980) ; mais, dans les années 1950 et 1960, en Italie comme ailleurs, il fallait dégager ces principes des seuls essais de critique littéraire du philosophe hongrois.

¹³¹ F. Fortini, « L'uomo in rivolta » (1952), dans Id., *Dieci Inverni*, *op. cit.* p. 114.

L'action pour une société de libres et d'égaux (...) coïncide avec l'agir qui vise l'instauration d'une communication plus riche, complexe et haute entre les hommes, par la substitution d'une communication vraie, ou plus vraie, à l'enchevêtrement ridicule de pseudo-communications au milieu desquelles nous vivons aujourd'hui. Ce qui implique *aussi* une lecture plus authentique, une lecture en mesure de soutenir le regard des grandes œuvres, afin de les *réaliser*. Par conséquent, une telle action, ou lutte, est immédiatement la réponse la plus adéquate à l'appel que toute œuvre d'art et de vérité implique, et la seule façon d'entendre cet appel de manière claire et distincte.¹³²

Cette circulation entre les catégories de l'activité esthétique, de la fonction intellectuelle et de la pratique politique est l'une des clés les plus cruciales pour comprendre « l'esprit » de tout un secteur de la *Nuova Sinistra* et de sa problématisation du statut des intellectuels. La mise-en-forme, qu'elle soit culturelle, artistique ou politique, est la médiation qui opère la convergence des pensées et des actions vers un but commun ; elle est médiatrice d'une communication authentique entre les hommes et, par conséquent, elle incarne, même si uniquement comme réalisation partielle, la possibilité d'une convergence universelle des esprits et des actions dans l'émancipation. Le pathos de la totalité caractérise cette détermination esthétique de « l'hypothèse communiste » – « esthétique » certes, mais nullement « esthétisante » : d'abord parce qu'il s'agit ici d'une problématique de la forme vue comme manifestation d'une vérité, problématique qui pourrait être ramenée à des sources platoniciennes ou hégéliennes, donc à des positions hostiles à l'autonomisation totale de la forme esthétique, et qui peuvent se tourner vers l'iconoclastie, voire vers une attitude franchement anti-artistique, lorsque l'écart se creuse entre la vérité et sa manifestation, et que la seconde menace d'effacer la première ; ensuite, parce que, au moins depuis Schiller, le paradigme esthétique est organisé autour de la thèse suivante : la forme vient *supplémenter* la fragmentation et l'hétéronomie qui, elles, continuent à subsister dans le réel¹³³. La totalité artistique ou culturelle n'est jamais la

¹³² F. Fortini, « La biblioteca immaginaria » (1951), dans Id., *Dieci Inverni*, op. cit. p. 98.

¹³³ Ce qui peut fournir des bonnes raisons à l'iconoclastie : « L'art et la littérature sont à la fois des facteurs de subversion et de consolation, qui disent la vérité sur le monde mais qui, en même temps, par la transposition de la vérité dans l'apparence, laissent le monde tel qu'il est et réconcilient [les hommes] avec ce qui a été jugé. La rébellion contre cette fonction consolatrice a éclaté au XX^{ème} siècle, mais on la trouvera déjà chez de grands romanciers du XIX^{ème} siècle comme Manzoni et Tolstoï, et chez un conservateur moderne comme Thomas Mann – cette

simple reproduction d'un Tout objectivement déjà-donné ; elle n'est jamais que présomptive, *supposée* aux hommes réels comme une virtualité qu'ils n'actualisent jamais de façon accomplie. L'humanisme de Fortini n'a rien des humanismes emphatiques insistant sur l'essence humaine et sa récupération glorieuse par-delà l'aliénation dans l'histoire unique du genre humain ; le poète italien insiste plutôt sur la dialectique entre la finitude et la tension vers le dépassement de la particularité. La forme et l'activité de totalisation dont elle est le corrélat témoignent par leur simple existence d'un *manque* dans les conditions réelles de la vie ; mais en même temps elles tendent toujours à se présenter comme un ersatz, un supplément, du dépassement réel de ce manque, ce qui menace de rendre impossible la reconnaissance du manque dans la réalité et de le traiter comme tel. Autrement dit, la forme accomplie dans l'art ou la pensée fait toujours allusion à une réalisation qui n'a de sens qu'au-delà de la forme elle-même, c'est-à-dire dans la vie dont la forme montre la condition de précarité par rapport à ce qui se présente au contraire comme déjà-totalisé ; mais cette même forme peut aussi bien se présenter comme totalité achevée, définitive, autosuffisante, qui n'aurait pas besoin de sortir de soi en direction d'autres modes de mise-en-forme de la vie, en justifiant par là l'hétéronomie imposée aux hommes en dehors des grandes objectivations culturelles (d'ailleurs, cette hétéronomie rend justement impossible que tous les hommes puissent accéder à ces objectivations). Cela signifie que l'art et la poésie ne sanctifient pas simplement l'ici et maintenant, mais appellent son dépassement : « L'art et la poésie ne cessent un seul instant de nous proposer leur "imitation" ultime, qui dépasse nos actuelles capacités formatrices, et qui, par conséquent, en indiquant silencieusement une absence, annonce l'exigence d'un saut qualitatif »¹³⁴. Mais ce mouvement d'allusion prophétique recèle une contradiction intrinsèque à la poésie – elle renvoie bien sûr à une absence, à un but à réaliser ; mais elle ne peut pas s'empêcher de faire obstacle en même temps à ce but, en légitimant, moyennant le voile de la beauté et de la plénitude de l'apparence, ce qui existe dans l'*hic et nunc* : c'est-à-dire précisément le monde *faux*.

Lorsque Barthes dit que la littérature (...) *donne du souffle au monde... permet de respirer*, il rend parfaitement clair, sans le vouloir, pourquoi,

rébellion a entraîné d'abord la destruction du roman traditionnel en tant que forme simulatrice d'un ordre à la possibilité duquel il est devenu impossible de croire » (C. Cases, « *La Storia e Menzogna e sortilegio* » (1974), dans Id., *Patrie lettere*, Turin, Einaudi, 1987, p. 106).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 141.

du point de vue du révolutionnaire, il ne faut point *donner du souffle au monde*. Le « monde » doit suffoquer. Lénine (...) ne pourra pas rester longtemps assis écouter Beethoven qui, lui, dit *inutilement* aux hommes ce qu'ils peuvent devenir.¹³⁵

Voilà donc la contradiction létale qui habite la poésie et l'art. En se donnant comme complète en elle-même, la forme fait disparaître toute tension en niant la présence de l'absence. La puissance inhérente à la forme de renvoyer à une absence se renverse dans la puissance de suppléer à cette absence. La totalité qui se donne comme accomplie montre le monde faux comme un monde *qui ne manquerait de rien*, tandis que le renvoi métaphorique opéré par cette même totalité montrerait le monde comme ce qui manque précisément de la vérité exhibée par la forme. Par conséquent, la forme authentique, la totalité authentiquement émancipatrice, doit exhiber sa propre incomplétude, son insuffisance et son inachèvement ; elle doit déployer une tension perpétuelle entre totalisation et dé-totalisation.

Fortini et Cases n'auront de cesse de chercher des moments de dé-formalisation de la mise-en-forme (il faut rappeler que ces deux théoriciens de la totalité étaient des maîtres de l'écriture de circonstance, de l'intervention fragmentaire, et en même temps de l'art de ramener les occasions et les fragments à une totalité présomptive qui ne se donne jamais à voir « en personne »). Il s'agit pour eux de ne pas tomber dans une vision anesthésique, compensatrice, de la fonction intellectuelle – et de la forme esthétique en tant que métonymie de cette fonction – afin de saisir les points nodaux où la tendance à l'auto-immanence et à la complétude qui habite nécessairement la forme se renverse en refus de toute conciliation fictive par l'art ou la pensée ou la « culture », voire en appel à la transformation d'une réalité toujours irréductible à la seule sphère culturelle (« la poésie a beaucoup de droits, mais pas tous », disait un poème en vénitien de Giacomo Noventa, le poète catholique qui fut le maître du jeune Fortini). Cases, qui était dans les années 1950 un lukácsien « orthodoxe », épousera dans les années 1970 le point de vue d'Adorno :

[Dans ma jeunesse] j'étais fasciné par la totalité et par le système en tant que reflet philosophique de la totalité. D'ailleurs, ma première expérience spéculative avait été la lecture de l'*Ethique* de Spinoza. Lukács – première et seconde version – me donna les moyens d'historiciser cette expérience, de voir la totalité dans le passé (les Grecs, le Moyen Age

¹³⁵ *Ibid.*, p. 142.

(...), Balzac, etc.) et dans l'avenir, selon le point de vue d'*Histoire et conscience de classe*, et notamment de l'essai sur *La réification et la conscience du prolétariat*. Entre ces deux moments il y avait la décadence, le culte du fragment, etc. (...). Aujourd'hui, j'ai compris que c'était Adorno qui avait raison dans sa critique de l'esprit de système hégélien. Le désir de totalité n'est pas, en lui-même, une mauvaise chose, mais il vient trop tôt, parce que, en effet, la totalité est déjà là, la totalité de la société organisée par le capitalisme, et toute tentative hégélianisante d'organiser le monde par un système finit par le livrer à l'emprise de ce qui existe. Donc, la raison est du côté de ceux qui donnent des coups de marteau à ce qui existe – aphorismes ou autre chose – ouvrant des brèches au travers desquelles une alternative pourra se manifester. Ce n'est que lorsque la mauvaise totalité sera brisée que l'alternative pourra acquérir les caractères d'un Universel, mais alors il s'agira d'un Universel qui ne soumettra plus le particulier. Politiquement, cela signifie que l'effort d'émancipation passera par les individus, et qu'il ne sera pas monopolisé par un Parti qui, selon le schème d'*Histoire et conscience de classe*, incarnerait la capacité du prolétariat à dépasser l'aliénation et à saisir le réel comme une totalité.¹³⁶

Cases adoptera souvent une stratégie intellectuelle « micrologique », où l'attention au détail et la pratique du fragment coexistent paradoxalement avec la tendance à « arrondir » le discours, à le faire rentrer dans la logique elliptique d'une totalité accomplie :

Cela ne veut pas dire que je ne suis pas conscient de la problématique de la forme accomplie (...). Thomas Mann lui-même opérait de cette façon-là, il utilisait une forme traditionnelle, mais une forme traditionnelle consciente de sa propre historicité, de son propre être-dépassée,

¹³⁶ C. Cases, « La perdita della totalità » (1977), dans Id. *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Turin, Einaudi, 1985, p. 39-40. Selon Cases, le marxisme des années 1960, celui de la *Nuova Sinistra*, avait négligé la thématique du Parti à cause de la conviction que « la forme-parti était devenue obsolète et que la révolution aurait dû procéder par organisation spontanée (et cela bien avant la Révolution culturelle chinoise ; que l'on songe à la récupération par Panzieri de la problématique des conseils ouvriers et les théories du *New Left* américain, sur lesquelles Solmi avait écrit un texte en 1963). La récupération du moment du Parti est imputable à l'affaïssement et à l'intégration des mouvements, phénomènes aggravés par la crise actuelle, mais tout cela n'efface nullement ces acquis théoriques, ni ne pourra réellement absorber cette poussée qui persiste à se manifester et à faire bouger la société civile, quoique de façon souvent désordonnée et incohérente » (*Ibid.*, p. 45).

consciente d'être quelque chose qui sert à faire tenir ensemble, formellement et ironiquement, ce qui a déjà volé en éclats.¹³⁷

L'insistance sur le micrologique conduira Cases à considérer les virtualités émancipatrices de la culture surtout du point de vue de ce qui est « gratuit », divergeant, non fonctionnalisé aux impératifs du profit et de la gestion rationnelle. Dans un essai de commémoration consacré à Ugo Gimmelli, une étrange figure ascétique et irrégulière d'érudit, Cases écrira :

Son mode de vie, partagé entre la renonciation et l'exercice gratuit de la culture (...) représentait une réponse singulière à une crise universelle. À une époque où la culture tendait à devenir de plus en plus fonctionnelle, pure production de livres à vendre, pure séduction des lecteurs, ou distribution de postes universitaires et prix littéraires, pour Ugo elle était toujours, et délibérément, expérience, émotion, curiosité, jouissance : une jouissance qui n'avait pas sa fin en elle-même, mais qui était l'objet de cette transmission orale qui, du mythe platonicien de Theuth jusqu'au texte de Benjamin sur le narrateur, est considérée comme le vrai fondement de la culture, désormais étouffé dans un monde dominé par les « sciences de la communication » – sciences d'une humanité, comme disait souvent Adorno, à laquelle il ne reste plus rien à communiquer.¹³⁸

Cette vision – utopique et critico-négative – du lien entre culture et émancipation implique pourtant l'abandon de toute dimension proprement *politique*, et, à plus forte raison, de toute problématique *organisationnelle* au sens de l'organisation des efforts collectifs pour soustraire à l'industrie culturelle et aux techniques gouvernementales des fragments de cette universalité que la fonction intellectuelle recèle toujours.

De son côté, dans les dernières années de sa vie et à la veille d'un passage historique qui a rendu l'Italie encore plus méconnaissable, Franco Fortini réouvrira les interrogations qui avaient accompagné tout son trajet dans un petit livre publié en 1990, *Extrema Ratio*. Ses questions sont toujours les mêmes : elles concernent l'intégration de la culture au capitalisme et la création, ici et maintenant, de *formes* impliquant un moment émancipateur, et qui seraient capables de renvoyer à une émancipation à venir. Ces formes, dont les opérateurs sont devenus inclassables et inassignables, et qui ne jouissent plus d'aucun statut institutionnel défini, sont les derniers avatars de

¹³⁷ *Ibid.*, p. 33-34

¹³⁸ C. Cases, « Ricordo di Ugo Gimmelli » (1978), dans Id., *Il testimone secondario*, op. cit., p. 67.

la valeur universelle de la fonction intellectuelle – son existence posthume, ou peut-être sa survie après et par-delà l'effondrement de la « culture » en tant que territorialisation d'une civilisation bourgeoise qui était, au moins en Italie et jusqu'aux années 70, encore imparfaitement subsumée au capitalisme :

La subsumption de l'expérience sensible à une expérience mécaniquement pré-établie progresse constamment (...). Les procès que la technologie induit sont devenus de plus en plus « naturels » et ne sont plus vécus comme antagoniques vis-à-vis des âges précédents. La stupeur face au « progrès » régresse (...). Telle est la situation que, depuis une décennie, on appelle « post-moderne ».¹³⁹

L'opposition entre développement et sous-développement s'avère n'être qu'une forme de complémentarité : « La transformation technologique opère en conservant, voire en produisant, des modes de production et de consommation arriérés, dans une gestion commune de progrès, conservation, arriération »¹⁴⁰.

Post-modernité et crise de la « culture »

Les derniers textes de Fortini essayent de reformuler la problématique de la fonction intellectuelle à partir du constat d'une disparition des formes traditionnelles, « bourgeoises », de la sphère culturelle. Le point de départ est la nouvelle situation du capitalisme mondial commencée à la fin des années 1970. Des auteurs tels que Perry Anderson et Terry Eagleton rappellent que la configuration idéologico-culturelle dite « post-moderne » est liée à l'écrasement ou au dépérissement de toutes les expériences politiques – décolonisation, révoltes étudiantes et ouvrières, Révolution Culturelle – qui, dans l'après-guerre, semblaient promettre une rénovation de la perspective communiste permettant la réactivation et la diffusion des problématiques marxistes-occidentales au sujet de la question intellectuelle :

Pendant les années 1980, une droite victorieuse passa à l'offensive. Dans le monde anglo-saxon, les régimes de Reagan et de Thatcher, après avoir écrasé les mouvements ouvriers, firent reculer la réglementation et la redistribution. Se propageant de la Grande-Bretagne au Continent, la

¹³⁹ F. Fortini, *Extrema ratio. Note per un buon uso delle rovine*, Milan, Bompiani, 1990, p. 83-84. La référence ici est plutôt aux théories de Fredric Jameson qu'à celles de J.-Fr. Lyotard.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 84.

privatisation du secteur public, la réduction des dépenses sociales et la forte hausse du chômage créèrent une nouvelle forme de développement néo-libéral, que la gauche finit par adopter au même titre que la droite. À la fin de la décennie, l'Internationale socialiste abandonna en grande partie la mission que s'était donnée après guerre la social-démocratie européenne – mettre en place un État-providence fondé sur le plein emploi et les prestations universelles (...). Dans le Tiers Monde, les États nés des mouvements de libération nationale étaient pris au piège dans de nouvelles formes de subordination internationale, impuissants à se dégager des contraintes des marchés financiers mondiaux (...). Bien qu'il en soit également l'expression, le triomphe universel du Capital représente bien plus que la simple défaite de toutes les forces qui s'étaient déployées contre lui. Plus profondément, sa signification réside dans la disparition de toute alternative politique. Comme le fait remarquer F. Jameson, la modernité prend fin quand elle perd tous ses antonymes (...). Une fois que [la possibilité d'ordres sociaux différents] disparaît survient quelque chose comme le postmodernisme.¹⁴¹

La disparition de toute alternative visible à l'ordre capitaliste frappe également la fonction dialectique-critique de la sphère culturelle, dont la matrice est le domaine des pratiques esthétiques. Le postmodernisme est une « logique culturelle », pour reprendre la terminologie de F. Jameson, qui efface toute distance des objets culturels vis-à-vis, non seulement de leur exploitation marchande, mais surtout de leur utilisation aux fins de l'auto-représentation du capital comme horizon implicite coïncidant en dernière instance avec la forme même tant du monde social que de son expérience subjective¹⁴². Par là, la contradiction immanente au statut que la culture sous sa

¹⁴¹ P. Anderson, *Les origines de la postmodernité*, op. cit., p. 128-129.

¹⁴² Selon Jameson, le concept de « postmodernisme » correspond à « a periodizing concept whose function is to correlate the emergence of new formal features in culture with the emergence of a new type of social life and a new economic order – what is often euphemistically called modernization, post-industrial or consumer society, the society of the media or the spectacle, or multinational capitalism » (F. Jameson, « postmodernism and consumer society » (1988), in Id., *The cultural turn. Selected writings 1983-1998*, Londres-New York, Verso, 1998, 2009, p. 3). Parmi les caractères principaux de la logique postmoderne, particulièrement importants sont « the erosion of the older distinction between high culture and so-called mass or popular culture » (*ibid.*, p. 2) et une expérience de l'histoire et de la vie sociale dominée par les modèles culturels du *pastiche* et de la schizophrénie, qui correspondent aux symptômes collectifs d'une société « qui est devenue incapable de traiter son propre temps historique » (*ibid.*, p. 10) et dont les sujets sont devenus incapables de saisir « the great, global, multinational and decentered communicational network in which we find ourselves caught »

forme « esthétique » revêtait dans la civilisation bourgeoise tend à être neutralisée. D'autant plus que la conscience malheureuse de l'universalisme incomplet de la bourgeoisie a perdu la plupart de ses assises sociologiques : la décennie 1980-1990 assista non seulement à des « transformations décisives dans la relation qu'entretiennent les hautes technologies et l'imaginaire populaire »¹⁴³, mais aussi à l'essor de « tous les éléments dégradés du postmoderne (...) réunis dans la recette de la reprise reaganienne : affichage décomplexé de la part des nouveaux riches, politique fondée sur le téléprompteur »¹⁴⁴. Les assises matérielles de l'opposition prolétarienne à l'ordre social furent détruites par une série de mesures politico-économiques radicales :

Violentes attaques contre la force de travail dans les régions centrales, délocalisation des usines vers des zones périphériques à main-d'œuvre bon marché, réorientation de l'investissement vers les services et les communications, augmentation des dépenses militaires, et accroissement vertigineux du poids de la spéculation financière au détriment de la production innovante.¹⁴⁵

La culture bourgeoise traditionnelle fut également liquidée :

[À la fin de la Seconde Guerre mondiale] il était encore possible de parler de la bourgeoisie en tant que classe, dans le sens où Max Weber pouvait remarquer avec fierté qu'il en faisait partie. C'est-à-dire un groupe social doté d'un sentiment d'identité collective, de codes moraux caractéristiques et d'un *habitus* culturel (...). En l'espace d'une vingtaine d'années, la bourgeoisie – entendue au sens strict, comme classe dotée d'une conscience d'elle-même et d'une morale spécifique – a elle aussi presque entièrement disparu (...). Et, là où se tenait ce stable amphithéâtre, est apparu un aquarium de formes évanescentes et flottantes – promoteurs et gérants, consultants et experts, administrateurs et spéculateurs du capital contemporain : fonctions d'un univers monétaire qui ne connaît ni fixités sociales ni identités stables. Non que la mobilité sociale se soit (...) accrue dans les sociétés du monde de l'après-

(*ibid.*, p. 16). Une pratique culturelle gouvernée par cette logique de la fragmentation irrationnelle et de la passivité vis-à-vis d'une expérience spatio-temporelle éclatée et inconsistante tend à effacer cet appel silencieux à « vivre dans la cohérence » que Fortini voyait dans la forme de l'œuvre esthétique et dans la fonction intellectuelle en tant que telle.

¹⁴³ P. Anderson, *Les origines de la postmodernité*, op. cit., p. 126.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴⁵ *Ibid.*

guerre (...). Mais les marqueurs culturels et psychologiques se sont progressivement effacés chez les détenteurs du pouvoir et de la richesse (...). Dans la sphère publique, démocratisation des conduites et désinhibition des mœurs sont allées de pairs (...). Dans les années 1990 (...) on a assisté à un encanaillement généralisé des classes possédantes : des princesses-starlettes aux présidents corrompus, des chambres à louer dans les résidences officielles aux pots-de-vin pour publicités-choc, de la disneyification des protocoles à la tarantinisation des pratiques (...). C'est ce genre de scène qui forme, en grande partie, l'arrière-plan social du post-moderne.¹⁴⁶

À partir des années 1980, l'Italie fut un laboratoire où ces aspects de la contre-révolution « postmoderne » – écrasement des classes laborieuses, affichage systématique et programmé des valeurs dominantes des nouveaux riches, et désengagement des arts – connurent une très grande virulence (comme Guy Debord l'avait compris dans ses *Commentaires*). La classe ouvrière sombra dans l'oubli, sa culture politique fut anéantie et sa composition finit par être fragmentée en une myriade de trajets de plus en plus déclassés et précarisés incapables de donner vie à une identité collective. La culture « haute » et la bourgeoisie furent étouffées par l'arrogance et la vulgarité des nouvelles classes possédantes ; le marketing et le management des grandes entreprises, de plus en plus déconnectés de l'industrie et de la production matérielle (et du monde sale et méchant du salariat), devinrent les modèles culturels dominants d'une société qui apprit rapidement à considérer le travail et le besoin matériel comme des stigmates sociaux. De ce point de vue, en Italie deux processus sociaux généralisés trouvèrent une forme exemplaire, dont les résultats sont en train de devenir aujourd'hui ingouvernables : l'invisibilisation politique du travail salarié, notamment ouvrier, désormais exclu de l'action politique et renfermé dans le « ventre » obscène d'une société qui se représente comme une circulation infinie de richesses abstraites ; et l'incapacité à assigner un statut social précis à la fonction intellectuelle dans des sociétés se voulant gouvernées par l'auto-régulation des marchés, donc par des critères totalisants de rentabilité à court terme, et qui refusent comme spectre totalitaire tout investissement global des rapports sociaux par des projets rationnels. Ces deux taches aveugles de nos sociétés représentent deux points qu'aucune reprise de l'hypothèse communiste ne saurait négliger de traiter.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 119-120-121.

La culture après la culture

Les problématiques « classiques » de la *Nuova Sinistra* portant sur les structures des sociétés du capitalisme avancé – l'industrie culturelle, la société administrée, la manipulation capitaliste des consciences – ne sont pas devenues fausses dans cette situation « postmoderne », qui est toujours la nôtre. Mais de nombreux points de repère qui composaient leur outillage théorique et idéologique sont brouillés ou deviennent méconnaissables dans l'univers des discours idéologiques et politiques contemporains :

Une fois abolie toute distinction entre littérature artistique et littérature de consommation, le triomphe de l'esthétisation coïncide avec la fin du processus qui l'avait déclenchée il y a deux siècles (Hölderlin, Shelley). Une seule grande dissolution frappe tant l'héritage humaniste censé être légué, grâce à la société socialiste, à l'avenir, que la protestation et le sarcasme des avant-gardes, se répétant identiquement depuis plus d'un siècle et devenus extrêmement ennuyeux.¹⁴⁷

La voie « dialectique », consistant à réactiver au cœur des processus d'émancipation un sens des distinctions et des perspectives, hérité certes de l'universalisme bourgeois mais dont aucun universalisme réel ne peut faire l'économie, s'est soldée par un échec ; l'agressive négation moderniste chère tant aux réformistes qu'aux opéraïstes a été intégrée au système, et le surréalisme tardif de l'Autonomie et des contre-cultures est devenu un « surréalisme de masse », rouage inoffensif de l'industrie culturelle et du marketing. La culture « traditionnelle », les formes de l'art et de la littérature, ont perdu toute valeur de renvoi utopique :

Quant aux formes (artistiques, littéraires, *et similia*), il faudrait les considérer comme entièrement subordonnées aux modes de production de ce *Late Capitalism* (...) Je crois pouvoir saluer la fin de la grandiose illusion post-romantique qui assignait aux formes de l'art et du discours littéraire des fonctions d'ersatz de la religion, de l'éthique et de la politique.¹⁴⁸

Avec la fin de cette « esthétisation diffuse », le paradigme schillerien, et lukacsien, de la culture comme *Bildung*, et de la mise-en-forme comme renvoi

¹⁴⁷ F. Fortini, *Extrema ratio. Note per un buon uso delle rovine*, op. cit., p. 84-85.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 84.

utopique à l'humanité émancipée, perd toute efficacité immédiate, voire toute visibilité parmi les options idéologiques de l'actualité. L'art et la littérature, loin de pouvoir incarner métaphoriquement l'humanité émancipée, voire le communisme lui-même, redeviennent des pratiques sociales parmi d'autres ; et la culture, soumise à la logique du Capital, semble avoir perdu toute trace de la contradiction immanente qui lui conférerait un pouvoir critique au sein, et vis-à-vis, de la société bourgeoise.

Ce qui reste intact, pour Fortini, c'est l'exigence de « nouveaux rapports de conflit social et mental »¹⁴⁹, une exigence qui s'oppose, sous des formes inchoatives et imprévisibles, à l'insignifiance universelle du capitalisme post-moderne, où, sous la « confusion des formes et des cultures », foisonnent des inégalités qui apparaissent à nouveau comme naturelles¹⁵⁰. Des foyers d'opposition et d'activisme politique et social existent, mais leurs formes sont opaques, et leurs orientations souvent indéchiffrables :

Ceux qui affirment « Plus de partis, plus de groupes, plus de communautés de base... Adieu la démocratie organisée », ou bien se trompent ou bien appellent de leurs vœux le pire (...). Il faut se méfier de toute proposition de « démocratie inorganisée ». Cette dernière ne peut avoir réellement lieu que là où les structures autoritaires, silencieuses, fondées sur le consensus inavoué et sur le pouvoir peu apparaissant du marché peuvent la contenir (...). Aujourd'hui, les réalités positives au sein de la société naissent aux mêmes endroits que les négatives, et leur nature est ambiguë. Le réseau toujours plus riche d'associations informelles et temporaires (que nous montrent les USA) et parfois presque invisibles (que nous ont montré l'URSS et les Pays de l'Est européen) sont à la fois ce qu'il y a de mieux autour de nous et le signe d'un manque [*scil.* d'orientation], voire d'une acceptation de l'idéologie globale (le marché capitaliste, etc.). Ils ne sont pas seulement des centres de pression et d'opinion, mais configurent des noyaux d'éducation possible : « intellectualité politique diffuse ».¹⁵¹

Pour Fortini, l'idée que le développement technologique aurait réabsorbé ou effacé les conflits et les tensions sociales est un pur et simple mensonge idéologique – en réalité, la défaite de la *Nuova Sinistra* et la crise mondiale du communisme ont transformé, sans les annihiler, les problèmes posés par la fonction intellectuelle :

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 91.

Il faudrait être plus attentif à la masse imposante de connaissances (de « culture ») produite ou utilisée par des événements et des comportements collectifs que nous traitons habituellement comme hétéronomes et « mineurs » (...). L'intellectuel-masse dont nous parlions il y a vingt ans est, sociologiquement, une réalité consolidée depuis plus d'une décennie, et, paradoxalement, le vieux problème gramscien des intellectuels et de l'organisation de la culture se pose à nouveau par delà toute hypothèse de parti (...). Mais le pouvoir qui contrôle l'information, la connaissance et leur transmission est aujourd'hui beaucoup plus fort qu'il ne l'était il y a trente ans, tandis que la capacité de cohésion des intellectuels-masse est incomparablement plus faible. C'est pourquoi on a tendance aujourd'hui à considérer comme des phénomènes profonds de la société des phénomènes qui ne concernent que la strate des intellectuels « désorganiques » les plus directement soumis à la pression des pouvoirs politiques et économiques opérant dans les structures de l'information et du savoir (édition, audiovisuels, université et recherche, *opinion-makers*) (...). Cette tendance se manifeste au moment où il s'agit de « traverser » l'opportunisme, la peur et le cynisme, c'est-à-dire les institutions psychologiques dont la tâche est de relier cette strate aux destinées du Capital.¹⁵²

Mais, par delà les *free raiders* du tertiaire, les publicitaires, les *opinion makers*, les administrateurs d'universités et de centres de recherches, par delà les experts et les signatures prestigieuses du journalisme, il est d'autres strates d'intellectualité, virtuellement en conflit avec la première. Ces strates

continuent à confier leur représentation politique aux institutions libéral-démocratiques officielles, et néanmoins elles existent, elles « sont » ; et, sous des formes qui restent opaques à elles-mêmes, elles élaborent et « disent » l'enchevêtrement de conscience et inconscience, de servitude et liberté, d'aveuglement et clairvoyance que ces institutions-là ne peuvent ni contenir ni exprimer.¹⁵³

Ce n'est que dans ces strates que des traces pourront être retrouvées de cette puissance formatrice par laquelle les hommes s'arrachent à la passivité et à l'hétéronomie en s'associant et en œuvrant à une fin commune. Mais la difficulté tient à ce que les lieux d'une possibilité émancipatrice ne sont plus territorialisés, ne sont plus assignables à des institutions politiques et

¹⁵² *Ibid.*, p. 92-93.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 93.

culturelles définies et autonomes. Ils résident dans le monde des rapports capitalistes, ce monde ravagé qui est désormais notre lot commun, et qui ne connaît plus d'extériorité immédiate. C'est pourquoi les *sites* où l'émancipation s'élabore représentent un mélange impur de vérité et non-vérité :

La séparation [d'une communauté « exemplaire »] est la réponse à un appel, ou à une élection. Répondre veut dire décider d'avoir entendu l'appel, donc d'être *vocatus*, élu. Mais (...) la séparation ne peut jamais être absolue. Nous sommes liés aux autres hommes par le langage que nous utilisons et qui nous utilise (...). Nous portons le monde avec nous sous la forme du langage.¹⁵⁴

Toute collectivité militante, tout groupe d'intervention et d'activisme local, ne peut être qu'un fragment de vérité arraché provisoirement à l'insignifiance et à l'hétéronomie. Il s'agit donc d'expérimenter une sorte d'ascèse mondaine, qui pourrait « *vivre simultanément dans la vérité et dans la non-vérité, être et ne pas être dans le même instant, participer et se dérober à la fois* »¹⁵⁵.

Ce n'est qu'à ces conditions que la faculté humaine de donner une forme à l'existence, de s'incorporer à une vérité pourra être réactivée et proposée à nouveau aux générations à venir – cette faculté que les sociétés divisées en classes ont confiée aux institutions séparées de la culture et du savoir, ou à la sphère du sacré et à ses administrateurs, en la rendant solidaire du privilège et de l'inégalité.-

Nous avons essayé de montrer que la question de la fonction de l'intellectuel dans le champ social et politique et, par là, du rapport entre culture et politique, loin de se réduire à de la « politique culturelle » ou à la prise en charge des intérêts d'un groupe social déterminé, fut traitée par Franco Fortini directement au niveau le plus élevé et difficile : celui qui consiste à reconnaître dans cette question celle de l'*organisation collective des puissances émancipatrices immanentes à la pensée*. Dans tous ces débats, et déjà à l'époque de Pavese et de Vittorini, il s'agissait toujours de déterminer les formes subjectives de l'émancipation en tant qu'elles habitent, et hantent, les formes de la culture et du savoir comme virtualité de la négation dialectique. La question de l'organisation des puissances émancipatrices de

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 94-95

l'intelligence fut au cœur de la séquence rouge italienne : elle a occupé les réflexions les plus lucides et radicales d'une saison politique hors pair.

De toutes ces réflexions, qui ont été celles de Franco Fortini mais aussi celles de tout un « monde » culturel et d'une phase historique, il nous reste la conscience de leur précarité, d'avoir été menées à la fin d'une séquence – celle du communisme du XX^{ème} siècle et de son rapport dialectique à la culture moderne et « bourgeoise » – dont l'épuisement définitif aurait rendu presque indéchiffrable leur sens. Notre présent n'assigne plus aucune valeur rédemptrice, ni à la limite aucune autonomie, à la sphère de la culture, et toujours plus difficile est devenue l'inscription du savoir, de l'art et de la littérature, non seulement dans un projet politique organisé – aujourd'hui inexistant – mais tout simplement dans une orientation cohérente. La politique, y compris celle qui se voudrait inspirée par les principes de l'émancipation, peine à réinventer une incorporation originale des fonctions intellectuelles ; et les institutions traditionnelles de la culture et du savoir – notamment l'Université – ne peuvent plus fournir aucun modèle valable pour un usage rationnel des intelligences. Des solutions à cet ensemble d'interrogations restent à inventer : elles seront l'objet d'un processus à venir, dont la réussite, et l'essor, ne connaissent plus de garantie. Néanmoins, ou justement à cause de tout cela, la recherche de sites où des incorporations locales à des vérités pourraient avoir lieu reste une tâche urgente : la conscience de cette tâche est peut-être ce qui, dans les débats et les propositions que nous avons essayé de reconstruire, mériterait d'être médité et transmis ; et, avec cela, la conviction – qui est aussi un legs crucial de la séquence rouge italienne – qu'un lien profond existe entre l'action directe, locale et expérimentale, et l'inscription paradigmatique dans la durée ; entre « l'affirmation simultanée, contradictoire mais sans médiations faciles, de la valeur infinie du présent (...) et de notre dépendance infinie vis-à-vis de l'avenir »¹⁵⁶.

¹⁵⁶ F. Fortini, « Le vie degli ex-comunisti » (1951), dans Id., *Dieci Inverni*, op. cit. p. 204.